نقد مبانی حکمت متعالیه

نویسنده: آیت الله مرتضی رضوی

بسم الله الرحمن الرحیم

نقد مبانی حکمت متعالیه

نویسنده:

مرتضی رضوی

ناشر چاپی:

عصر ظهور

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

نقد مبانی حکمت متعالیه

مشخصات کتاب

سرشناسه : رضوی، مرتضی

شناسه افزوده : س.، ض.، گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور : نقد مبانی حکمت متعالیه/ مرتضی رضوی؛ تهیه، تنظیم و پی نویس ها س، ض.

مشخصات نشر : قم: عصر ظهور، ۱۳۸۰.

شابک : ۲۰۰۰۰ ریال : ۹۶۴-۶۸۱۲-۶۹-۴

مشخصات ظاهری : ۳۵۲ ص.

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق. -- نقد و تفسیر

موضوع : حکمت متعالیه

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

رده بندی کنگره : BBR۱۱۲۱/ر۶ن۷ ۱۳۸۰

شماره کتابشناسی ملی : ۱۹۳۴۷۰۱

ص:۱

اشاره

مقدمه

بهتر است بنویسم «مقـدمه ای بر مقـدمه»؛ زیرا این دفتر مقـدمه ای است بر کتـاب «تبیین جهـان و انسان». پیش از آن که کتاب مذکور به شکل کتاب چاپ و منتشر شود مطالب آن را در حوزه و دانشگاه تدریس می کردم. در حوزه با این پرسش روبه رو می شدم که چرا جهان و انسان را در قالب مأنوس و روال مرسوم تدریس نمی کنید؟ و در دانشگاه نیز می پرسیدند: چرا همین متن معارف را که تصویب شده تدریس نمی کنید؟

در پاسخ هر دو سؤال می گفتم: من می خواهم این موضوع را مطابق فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام مطرح و بررسی کنم نه بر اساس فلسفه ارسطویی یا فلسفه ارسطویی اسلامی شده.

امّا می دانستم و می دیدم این سخن برای مخاطبان من سخت گران و تکان دهنده است و در فکر خودم انصاف می دادم که آنـان حق دارنـد؛ زیرا فلسـفه ای که در هر مکـان و زمـان، در هر ذهن و روان، در خودآگـاه ها و ناخودآگاه ها به نام «فلسـفه اسلامی» شناخته شده اینک من عنوان «فلسفه ارسطویی اسلامی شده» به آن می دهم.

خودم به هیمنت و نامأنوسـی گفتـارم آگـاه بودم و مخاطب حق داشت در همان آغاز بر محکومیت من حکم دهـد: عجب این دیگر چه سـخنی است؟! این چه رفتار و برخوردی است که با بزرگانی چون ابن سینا، فارابی، صدر المتألهین، حاجی سبزواری و... می شود؟! و فلسفه شان نه اسلامی بل «اسلامی شده» معرّفی می شود!

در همین جا به خواننـده نیز حق می دهم که حکم فوق را در مورد من تکرار کنـد و افزون بر آن بگوید: مگر بزرگان و مفاخر نامبرده و امثال شان فلسفه قرآن و اهل بیت را نمی شناختند؟! و یا دیگری بگوید: مگر قرآن و اهل بیت علیهم السلام فلسفه ای داشـته و دارند که در مقابل فلسـفه معروف و شـناخته شده ما عنوان شود، چرا تاکنون نامی از این فلسفه به میان نیامده یا بدین گونه فراز نگشته است؟ - ؟ - !

در سر کلاس توضیح می دادم و با پاسخ های مشروح مخاطبان را قانع می کردم که:

۱- قرآن و اهل بیت علیهم السلام برای خودشان فلسفه ویژه دارند.

۲- منطق ارسطویی در عین صحت و دقت تنها منطقِ بخشی از آگاهی فلسفی است نه همه آن.

۳- فلسـفه ارسطویی به دلیل این که تنها به منطق ارسطویی اکتفا و اقتصار می کند از تبیین واقعیات و حقایق عینی و خارجی یا باز می ماند و یا دچار اشتباه اساسی می شود.

۴- ارج و عظمت علمی و فلسـفی بزرگان ما همچنان به جای خود محفوظ است ما امروز به شخصیت علمی یک فردِ «دکارت شناس» و یا متخصـص در فلسـفه کانت و حتّی متخصص در فلسفه نیچه ارج می نهیم تا چه رسد به شخصیتی مانند ابن سینا که

هم ارسطوشناس است و هم متخصص در فلسفه او، و نیز ابن سینا و امثالش بودند این فلسفه را که بیش از دویست و چند مسأله نداشت به صدها مسأله رسانیدند.

مطرح کردن - و به اصطلاح منتقدان - عَلَم کردن چیزی به نام «فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام» در حوزه و کنار گذاشتن متن مصوب کتاب معارف در دانشکده نه چیزی از شخصیت بزرگان ما می کاهد و نه رایحه ای از جسارت به ساحت شامخ آنان، دارد. آنان مفاخر علم و فرهنگ جامعه فرهیخته ما هستند.

خوش بختانه روحیه ای که امروز بر بینش و فرهنگ محافل علمی ما حاکم است اذعان دارد که انتقاد علمی به هیچ وجه دارای عنصر «جسارت» به ساحت شخصیت دانشمند مقابل، نیست مگر شخص منتقد واقعاً نیت ناستوده داشته باشد.

مطالب و جزوه های تدریسی به صورت کتاب «تبیین جهان و انسان» منتشر شد و موضوع از «درون کلاس» به جامعه رفت هر دو پرسش (که در آغاز بیان کردم) در سطح وسیعی از سوی حوزویان و دانشگاهیان مطرح گشت به ویژه درگیری من با برخی از اساتید محترم دانشگاه کمبریج که در مطبوعات آمد (ومن مدعی بودم مطلبی که حضرات به عنوان کشف جدید اعلام کرده اند از کتاب من است کتابی که خودم به کمبریج فرستاده ام) بر مسأله دامن زد و بر حساسیت ها نسبت به قبل افزوده شد.

این بار توضیح و ارایه پاسخ به پرسش های فوق دشوار بود با محیط کلاس فرق می کرد به ویژه آن فرصت و مهلت که مخاطبان درون کلاس به گوینده می دهند این ایثار در محیط جامعه دچار مضایقه می شود و در بیشتر مواقع سخن به جایی نمی رسید و نمی رسد.

در این میان آنان که با من هم عقیده و هم باور بودند نه تنها پیشنهاد بل اصرار می کردند که:

اکنون که عنوان «فلسفه قرآن و اهل بیت» را فراز کرده ای لازم است آن را به صورت مدوّن و منسجم ارایه دهی.

می گفتم: بخش وجود شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی و نیز اصول جامعه شناسی فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام را در کتاب «تبیین جهان و انسان» و بخش «عین و ذهن شناسی» آن را در کتاب «گذری بر جامعه شناسی شناخت» تدوین کرده ام. گرچه کافی نیستند - وهیچ کتابی در هیچ علمی کافی نیست تا چه رسد به نوشته های من که با بضاعت کم رشته شده اند.

آنچه مانده بخش «رابطه خدا با انسان» از قبیل مسائل جبر و اختیار، قضا و قدر و نیز جبرهای اجتماعی و سنت های الهی است که در مقدمه تبیین جهان و انسان به آینده موکول کرده ام.

وانگهی: بنا نیست همه کارها را من انجام دهم مطالبی را طی چند دوره در حوزه و دانشگاه تدریس کرده ام که به صورت دو کتاب آمده است، گمان نکنم این کار لزوماً و الزاماً چنین مسئولیت بزرگ و گسترده و فراخ را متوجه من کند.

سرانجام منفعل شدم به ویژه پژوهشگری از بستگان نزدیک خودم متقاعدم کرد که دستکم دلایلِ روی گردانی خودم از فلسفه ارسطویی را روی کاغذ بیاورم مشروط بر این که تنها مطالب را تقریر نمایم و او تنظیم و ترتیب و پی نویس های لازم را انجام دهد و چنین شد. از زحمات و اهتمام وی کمال امتنان و تشکر را دارم.

البته وی به برخی از سخنان من انتقاد دارد و هنوز هم باصطلاح نق می زند. نظرش برای خودش محترم.

پس از مراحل تقریر، پاکنویسی و تنظیم کتاب نکته ای در زمینه دو پرسش زیر به ذهنم رسید:

۱- چرا انبیاء، قرآن و اهل بیت علیهم السلام سخن شان را بر منطق ارسطوئی (بل بر هر منطق شناخته شده بشری) استوار نکردند؟.

۲- ردّ یک بینش، ردّ یک مکتب اگر صادقانه باشد یک کار علمی است امّا چینش یک مکتب بر سازمان منطقی غیر از منطق خودش، براستی یک کار علمی است یا یک کار نا به هنجار؟ - ؟.

چهارده صفحه در این مورد تحت عنوان «هندسه شناخت» نوشتم تا پاسخ دو پرسش فوق باشد وقتی آنها را پاکنویس کردم ۹۵ صفحه با برگ های دستنویس گردید و بعنوان بخش اول کتاب جای گرفت.

باید به چهار نکته تصریح کنم:

۱- هر چه در متن کتاب آمده مسؤلیتش با خود من است.

۲- کاری که انجام داده ام قدم اول است به همین دلیل نیز از خامی و نقص خالی نیست. دیگران باید تکمیل کنند. به امید آن روز.

۳- در این نقد - نقد فلسفه ارسطویی شامل حکمت متعالیه - کاملاً بی تعارف، صریح، رک و روشن عمل کرده ام. با همان سنت طلبگی حوزوی.

در درون کلاس حوزه یک طلبه معمولی سخن بل مبنای مثلاً علامه حلّی (رحمه اللّه علیه) را به باد انتقاد می گیرد و باصطلاح منکوب می کند؛ لیکن در پایان کلاس همان طلبه خودش را طلبه معمولی می داند و حلّی را حلّی.

باید اعتراف کنم شاید در روش من رایحه ای از سبک مرحوم ابن ادریس در قبال مرحوم شیخ طوسی، وجود داشته باشد؛ زیرا گمان می کنم وضعیت امروزی ما در قبال فلسفه ارسطویی اسلامی شده، همان وضعیت است که در عرصه فقه در برهه پس از شیخ طوسی رحمه الله بر محافل فقهی ما مستولی شده بود.

۴- در مقابـل روش فوق نه تنهـا از هر نوع انتقـاد اسـتقبال می کنم بل توقع دارم با همان روش، مطالبم را انتقاد کننـد و نقاط و نکاتِ ناصحیح گفته هایم را برایم روشن کنند.

همیشه به طلبه ها و دانشـجویان گفته ام: ما جهلمان را به مـدرسه و دانشـکده آورده ایم اگر جهلی نداشتیم هرگز به این محیط نمی آمدیم پس نباید از فراز شدن جهل مان هراس داشته باشیم.

مرتضی رضوی

۱۷/۶/۱۳۷۹

هندسه شناخت

نظم ریاضی و نظم طبیعی

یـک جنگـل بر اسـاس قوانین منظّم و بس دقیق به وجود آمـده و بر اساس قوانین منظّم و دقیق به بود و وجود خویش ادامه می دهد. نظم حاکم بر این جنگل یک نظم طبیعی است.

یک باغ بزرگ سـیب نیز بر اساس قوانینی مشخص ایجاد می شود و دارای نظم است و به هر نسبتی که این نظم ویژه اش دقیق تر باشد به همان نسـبت از عنوان جنگل فاصـله می گیرد و به عنوان «باغ» نزدیک تر می شود. زیرا فرق میان باغ و جنگل، فقط فرق میان دوگونه نظم است.

ویژگی نظم باغ را می توان در موارد زیر خلاصه کرد که همه آنها بر خلاف و بر ضد نظم طبیعی است:

۱- درختـان باغ مشـمول «گزینش ریاضـی» است هر نوع درخت در آن راه داده نشـده، نوع ویژ مطابق محاسـبات ویژه انتخاب شده است.

۲- در میان یک نوع نیز نسل و «نژاد درون نوعی» خاص مطابق یک سـری محاسبات، گزینش می شود، مثلاً تنها درخت سیب لبنانی کاشته می شود.

۳- فاصله درختان باغ با همدیگر - در طول و عرض زمین - بر اساس محاسبه ریاضی، تعیین شده است.

۴ - درختان - در درازا و پهنای زمین - در ردیف های منظمِ ریاضی قرار گرفته اند.

۵ - سـعی شده است حتی الامکان شـکل زمین باغ، شـکل هندسی (شکل ریاضی) باشد نه شکل طبیعی که از دیدگاه ریاضی مصداق آشفتگی است.

۶ - از میان اشکال هندسی سعی می شود حتی الامکان شکل مربع باشد.

۷ - در میان دو شکل مربع، سعی می شود شکل مربع مطلق باشد نه مربع مستطیل.

۸ - میزان آب، کود، هوا و جریان باد، چگونگی تغذیه درختان بر اساس محاسبه دقیق تعیین می گردد.

۹ - شاخه های درختان با عمل هرس بر اساس یک سری محاسبات، هدایت می شوند و در حقیقت کنترل می شوند که مطابق نظم طبیعی پیش نروند و پیرو نظم ریاضی و محاسبات، باشند.

۱۰ - تماس درختان با جانداران (و حشرات)و نیز باگونه های آفات و نیز با هر چیز دیگر محاسبه می شود.

۱۱ - تر و تمیز کردن محیط باغ و زدودن رسـتنی های دیگر و نامگـذاری آنها بنام «گیاهان هرز»، در صورتی که ممکن اسـت روزی همان علف هرز صدها برابر مفیدتر از درختان گزینش شده، شناخته شود.

۱۲ – آشـنائی و شناخت باغبان، نسبت به «درختان گزینش شده» و تخصص او در موارد بالا و محاسبات مذکور، در نظر گرفته شده است که نامش «مهندس کشاورزی» می شود. زیرا کار هندسی نیازمند متولی هندسه گر، است.

نظم دقیق که جنگل بر اساس آن وجود دارد، «نظم طبیعی» نامیده می شود.

نظمی که باغ مطابق آن ایجاد شده و اداره می شود «نظم ریاضی» یا بگوئید «نظم مصنوعی» نامیده می شود.

همین طور است مقایسه یک غار طبیعی – مانند غار علی صدر – با یک ساختمان مجلل، و مقایسه یک خود رو سواری با یک اسب سواری.

نظم طبیعی در جهت و صدد و هدف «وجود جهان و پدیده های آن» است در بستر جریان تکامل.

نظم ریاضـی در جهت و هـدف «سود اقتصادی بشـر» است در بستر افزایش «کمیت». گرچه کیفیت ها نیز مورد نظر است لیکن سرانجامِ کیفیت ریاضی مثالاً به سوی کمیت است.

سخن در لزوم و عدم لزوم نظم ریاضی نیست؛ مسئله این است که این «امر لازم» را بشناسیم، جایگاه حقیقی آن را بدانیم، ماهیت آن برای مان شناخته شود.

نظم ریاضی - یا بگوئید نظم مهندسی، نظم مصنوعی - نه تنها نسبت به نظم طبیعی، اجنبی است بل بعنوان یک دخالت، فضولی و ضربه شدید است که بطور عمودی بر جریان نظم طبیعی وارد می گردد و بر علیه آن و بر خلاف جهت جریان آن است. بهمین دلیل همیشه میان این دو نظم یک درگیری شدید و فرساینده حاکم است که بالاخره به فرسودگی نظم ریاضی منجر می شود.

آنچه در حقیقت و واقعیت این جهان هستی و اشیاء آن همیشه محکوم به فنا است، نظم ریاضی است. هستی و جریان هستی دشمن نظم ریاضی است.

یعنی «حقیقت» و «واقعیت» هر دو دشمن نظم ریاضی هستند.

حتی نفس و «بازدم»ی که آقای مهندس از سینه اش به بیرون می فرستد فرساینده نظم ساختمان ها و باغ هاست. دقیقاً محاسبه شده است که بازدم بازدید کنندگان از اهرام مصر در فرسودگی اهرام موثر است.

روزگاری در پهنه هستی اثری از نظم ریاضی نبود و روزگاری هم خواهد آمد که باز اثری از آن نخواهد بود و نظم طبیعی آسوده از مزاحمت این مزاحم کوچک، خواهد آسود.

اما انسان چاره ای از ایجاد این مزاحم ندارد؛ سعادت انسان در گرو نظم ریاضی است خواه در مادیات و اقتصادیات و خواه در اخلاق و رفتار. اساساً علم، دانش، صنعت و انسانیت انسان، همین نظم ریاضی است.

نظم ریاضی در «شناخت» و علم

اگر فروشنده ای توده انبوهی از سیب را بدون محاسبه و فارغ از هر عنصر ریاضی، بفروشد می گویند: فلّه فروشی کرد. و اگر آن را با وزن و پیمانه بفروشد می گویند: با حساب و کتاب کار کرد.

انسان در «شناخت جهان» نیز باید با حساب و کتاب عمل کند و برخورد فلّه ای نه تنها عامل دانش و علم نمی شود بل منشأ جهل مضاعف، می گردد. پس انسان چاره ای ندارد جز این که «عمل شناخت» را در قالب و قالب های محاسبه شده و ریاضی، با نظم ریاضی، قرار دهد.

و همین کار را هم کرده است اندیشه را تحت یک سیستم و سازمان در آورده و موضوع اندیشه - جهان و اشیاء جهان - را نیز در یک سیستم محاسباتی تقسیم و با سازمان معین تصویر کرده و چگونگی اندیشه را نسبت به هر بخش از موضوع، تعیین کرده است.

اما باید روشن شود این حقیقت به چه چیزی مبتنی است؟ آیا منشأ این حقیقت قدرت و توانمندی انسان است یا عجز و ناتوانی او؟ – ؟

در بـدو نظر، تقطیع جهان و تقسـیم طبیعت و تکّه تکّه کردن آن و نامیدن هر کدام از آنها به نام «رشـته» و «موضوع یک رشـته علمی» و ریاضـیمند کردن دانش و موضوعِ دانش، نشان قـدرت و توانمنـدی بشـر تلقی می شود. لیکن واقعیت مسـئله بالعکس است. انسان بدلیل ضـعف و عجز خود در «شناخت جهان همانطور که هست» به جراحی جهان و اشیاء جهان متوسل شده است و با قیچی های ریاضی نظم طبیعی را تکّه تکّه کرده است. توسل به نظم ریاضی از ناتوانی انسان ناشی است نه از توانمندی او.

توجه به این مسئله است که ما را در «تحلیل ماهیت تاریخی اندیشه و علم» کمک شایانی می کند.

زیرا:

۱- در طول تاریـخ گونه هـای متفـاوتی از سیسـتم و شـکل و نظم ریاضـی، به انـدیشه داده شـده. مثلاً افلاطون یک سیسـتم را برگزیده و ارسطو سازمان اندیشه ای دیگر را.

۲- قراردادن انـدیشه در یـک سیسـتم و سازمـان خاص، لازم گرفته که جهان نیز مطابق آن سیسـتم جراحی شود و در سازمانی مطابق الگوی همان سازمان اندیشه، تصویر گردد.

۳- بینش هـا و مکتب هـای مختلف علمی (در نقض و ابرام ها و ردّ و قبول ها) در برخورد با همـدیگر به هر چیزی توجه کرده اند؛ اما به این مسئله بعنوان یک «مسئله» هیچ توجهی نکرده اند.

زمانی ما بشرها فقط «دانش» داشتیم = علم = نظم = ایجاد نظم ریاضی در درون نظم طبیعی.

سپس به چیزی نایل شدیم که «دانشِ دانش» نامیده شد = علمِ علم = شناختِ شناخت = شناخت شناسی.

آنگاه به دانش دیگر دست یافتیم بنام «جامعه شناسی شناخت».

امروز به موهبت دیگر می رسیم: هندسه شاخت.

شنـاخت فلسـفه و مکتب هـا دانشِ «مکتب شناسـی» و «فلسـفه شناسـی» نامیـده می شود. اگر تنهـا منطق و روش و تـاثیر آن در چگونگی استنتاجات، مورد بحث قرار گیرد «شناخت شناسی» نامیده می شود.

علم سوم بنـام «جامعه شناسـی شـناخت» نیز تنها یک مسـئله از مسائل دانشِ شـناخت شناسـی را موضوع خود قرار می دهـد که «چگـونگی تمـاس ذهـن و عین» است. در این علم سـعی می شـود نـوع برخـورد هر مکتب بـا این مسـئله توضیـح داده شـود. و موضوع این مقاله عبارت است از «بررسـی نقش و میزان ریاضـیمندی شـناخت» در مکتب ها. بنابراین این مقاله نیز علمی است که تنها یک مسئله از مسائل شناخت شناسی را دنبال می کند که می شاید نامش را «هندسه شناخت» گذاشت.

مکتب شناسی کلی، شناخت شناسی، جامعه شناسی شناخت، هندسه شناخت، بترتیب هرکدام بخشی از ما قبل خود، است. زیرا هنـدسه شـناخت بستری را در نظر دارد که ذهن و عین می خواهنـد پس از مرحله تمـاس، کارتعاطی و تعامل شان را از آنجا و در آنجا شروع کنند و ذهن برای انجام و ادامه این کار، شکلی به خود می گیرد. همین شکل اولیه و بالش و چالش آن شکل، موضوع دانش هندسه شناخت است.

اما هـدف اصـلی این مقاله بررسـی هنـدسه ویژه هرکـدام از منطق ها نیست؛ هدف این است که ببینیم ریاضـیمند شدن اندیشه، چیست؟ نشان توانمندی بشـر است یا مولود ناتوانی او؟ - ؟ و سـرگذشت تاریخی هندسـی شدن اندیشه، چی بوده؟ و سرانجامِ ریاضیمند شدن اندیشه چیست و کجاست - ؟.

هندسه شناخت

از دیـدگاه نظم ریاضـی نظم طبیعی یک بی نظمی و آشـفتگی است. و از نگاهگاه نظم جهان طبیعی، نظم ریاضـی نه تنها نظم نیست بل آشفتگی دیوانه وار و تخریب نظم است.

زمانی می گفتند آیا «هوا شناسی» یک علم است؟ و این علامت سوال بر بالای هواشناسی قرار داشت؛ زیرا هوا و تحولات آن چموش ترین بخش از جهان هستی بود که به نظم ریاضی تمکین نمی داد و نمی دهد. بدیهی است هر چیزی که تن به نظم ریاضی ندهد نمی تواند علم باشد. هر علم یعنی یک نظم ریاضی.

گفته اند: حرکت یک پروانه دو باله در چین ممکن است باعث یک طوفان بزرگ در امریکا شود، یا چرخش یک گردباد کوچک در گوشه ای از جهان موجب تحولی بس بزرگ در دورترین نقطه دنیا شود. و یک هوا شناس هرگز نمی تواند در پیش بینی هایش وقوع و عدم وقوع چرخش پروانه ها در نقطه و نقاط جهان را در نظر بگیرد و با علم بر آن ها به محاسبات بپردازد.

آیا مدیریت یک علم است؟ وقتی که کوچکترین حرکت و رفتار یک فرد (در یک مرکز اداری، مجتمع کارگری و... و یا در یک کشور و جامعه) ممکن است موجب طوفانی از اغتشاشات ایجاد کند، یک مدیر یا یک دستگاه مدیریتی چگونه می تواند حرکت های ریز اینهمه افراد را پیش بینی کند و بر اساس محاسبات تصمیم گیری کند.

اما امروز انسان با گستاخی بیش از پیش می رود که بگوید: آنچه براستی علم است هوا شناسی و مدیریت است. علم آن است که نسبت به «فلّه»ها به ما شناخت دهد نه آنچه نسبت به تکّه جراحی شده و بخش جدا شده.

نظم در بی نظمی یا نظم بر بی نظمی، یعنی علم بر طبیعت همان طور که هست بدون جراحی. حدود ۵ دهه (پنجاه سال اخیر) است که «جراحی موضوع اندیشه» که روزگاری از افتخارات اهل دانش بود به زیر سوال رفت و بتدریج سیمای ناخوش آیند پیدا کرد. زمانی «علم تخصصی» یک ضرورت و یک حقیقت شیرین تلقی می گشت نه یک «ناچاری»ای که از عجز بشر ناشی شده است؛ اما در این ۵ دهه اخیر عنوان «الهه بی چارگی بشر» به خود می گیرد.

اصطلاح «فونکوسیونالیسم» ابتدا با یک بار معنائی ناخوش آیند، سپس با عنصری از نفرت در محافل علمی رواج پیدا کرد. انسانی که روزگار درازی از تاریخ، علمش برای ایجاد و گسترش سیستم های فونکوسیونالیته و جراحی اندیشه و نیز جراحی موضوعِ اندیشه، سپری شده است اینک شعار «فونکوسیونالیسم موقوف» و «جراحی ممنوع» سر می دهد.

ما نمی گوئیم انسان در این جهت گیری گستاخانه به نتیجه نهائی، یا حتی نتیجه نسبی کلان خواهد رسید و در حد کلان از نیاز او به نظم ریاضی کاسته خواهد شد. لیکن آنچه هست این خجستگی است که احساس بی زاری از فونکوسیونالیسم پنج فایده مبارک را دارد:

۱- چگونگی عاملیت انسان بر اندیشه خود در طول تاریخ گذشته اش، و چگونگی سازمان دهی انسان بر اندیشه خود که اولین علم بشر است، بعنوان یک مسئله بزرگ علمی، فراز و برجسته می شود.

۲- یکی از فرق های اساسی بینش ها، مکتب ها و فلسفه ها با همدیگر در همین چگونه جراحی کردن اندیشه و چگونه جراحی کردن موضوع اندیشه، است.

۳- شناختن حقیقت فونکوسیونالیسم، و منفی دانستن آن به جای پرستیدن آن.

۴- این گستاخی و هیاهوئی که مبتنی بر آن می شود، عامل بازدارنده از گرایش افراطی به فونکوسیونالیسم، می شود.

۵- هر متفکر در هر علم به نتایجی خواهد رسید که با سیستم بندی خاص که به اندیشه اش داده، همسنخ باشد. دو اندیشمند با دو نظم ریاضی متفاوت که به اندیشه شان داده اند به یک نتیجه واحد نخواهند رسید.

دو اندیشمند که هر کدام هستی را به نوع خاصی و متفاوت با دیگری سیستم بندی می کند در هیچ علمی به نتایج واحد و نظر موافق نخواهند رسید.

طب بقراطی با سازمان اندیشه ای خاص، درد شناسی خاص و مطابق بدن شناسی خاص، درمان خاص را می داد. پزشکی امروزی با سازمان اندیشه ای خاص، درد شناسی خاص و مطابق بدن شناسی خاص، درمان شناسی خاص را می دهد. که این غیر از آن و آن غیر از این است.

خدای سقراط یکی، خدای افلاطون یکی دیگر، خدای ارسطو خدای دیگر و... خواهد بود.

همین مورد پنجم است که در این کتاب به کار ما می آید که از جانبی نکته بس مهمی را در «نقد مبانی حکمت متعالیه» به ما خواهد داد - بل یک موضوع علمی بزرگ را - و از جانب دیگر مهمترین نکته اشتباه پلورآلیست های نوین را روشن خواهد کرد. پلورالیست های نوین که در عین باور به خدا و پیامبران، در عرصه دین اصطلاح «قرائت های مختلف» را در حد افراط بل غلط آماسانیده اند.

تاریخ تحول نظم ریاضی و فونکوسیونالیسم در اندیشه و علم

از سوفسطائیان تا ارسطو

اکنون از این دیدگاه به جریان تاریخی «هندسه شناخت» می پردازیم و آن را در ۶ مرحله زیر بررسی می کنیم:

۱ - از آغاز اندیشه بشری تا سوفسطائیان.

۲ - از پیدایش سفسطه تا سقراط.

۳ - از سقراط تا ارسطو.

۴ - از ارسطو تا فرانسیس بیکن)۳۲۲ ق م - ۱۶۲۶ م).

۵ - از بیکن تا اگوست کنت (۱۸۵۷ — ۱۶۲۶).

۶ - از کنت تا ۵ دهه اخیر (۱۹۵۰ — ۱۸۵۷).

نحوه سخن با سبک بالا و انداختن جریان بحث های مربوط به تاریخ علم همیشه به بستر یونانی آن، و نادیده گرفتن متفکران هندی، چینی، ایرانی و مصری غیر منصفانه است لیکن این روند مرسوم شده است و من نیز از این رسم پیروی کردم.

۱ - تا سوفسطائیان:

انسان ها در این مرحله نه در صدد چیزی بنام علم بودند و نه مدعی آن، آنان با یک زیست طبیعی همراه با اذعان به عجز و ناتوانی خود در تبیین نظم بی نظمی طبیعت، با تسلیم شدن در مقابل آن، زندگی می کردند.

۲- سوفسطائیان:

وقتی که انسان در صدد شناخت هستی برآمد بیش از پیش به ناتوانی خود در قبال فلّه جهان و نظم در بی نظمی، پی برد و باور کرد که یا جهان خیال است و یا اندیشه و تعقل انسان توهمی بیش نیست. یا هستی سفسطه است یا تعقل. بدیهی است وقتی که هستی خیال باشد عقل نیز که جزء آن است خیال می شود. گروهی به این نتیجه رسیدند، گروه دیگر تنها فکر و اندیشه را به سفسطه محکوم کردند.

(مقصود از این مرحله بندی توجه به فرازهائی است که تحولّی در «نظم ریاضی تفکر» رخ داده است وگرنه انسان ها هزاره ها پیش از سوفسطائیان و سقراط دارای اندیشه و علم بودند بویژه از دیدگاه انسان شناسی اسلام).

سقراط تا ارسطو:

سقراط بر چیزی بنام «نظم اندیشه» اصرار ورزید که: اگر ما جهان را، جهان فلّه را نمی توانیم تحت یک نظم معین درآوریم که در حیطه تفکرمان قرار گیرد، دستکم می توانیم اندیشه خودمان را تحت یک نظام مشخص قرار دهیم تا افکار خودمان را و گفتارهای مان را از پرت و پلا اندیشی و پرت و پلاگوئی حفاظت کنیم.

اما این نظم ادعائی سقراط لازم گرفته بود که جهان نیز درست در شکل و قالب همان نظمی فرض شود که اندیشه در آن نظم قرار می گرفت.

و با بیان دیگر: هر نظمی که به اندیشه داده می شد نیازمند بود که همان نظم به جهان نیز (دستکم در قالب فرض) داده شود و ریاضی کردن ذهن لزوماً و الزاماً ریاضی کردن جهان را ایجاب می کرد.

مثال: افلاطون فیلسوف بود، همسایه دیوار به دیوار او در همان کوچه از شهر آتن، فیلسوف نبود. فرق میان این دو درچه چیز بود.؟ بی درنگ خواهیم گفت فرق شان دانشمند بودن و دانشمند نبودن است. این پاسخِ بی درنگ ما نیز صحیح است. لیکن پرسش این است: آن دانشی که افلاطون دارای آن و همسایه اش فاقد آن بود چیست؟.

چه چیزهائی برای افلاطون مکشوف و شناخته شده بود که برای همسایه اش مجهول و نامکشوف بود؟.

آنچه افلاطون داشت عبارت بود از «نظاممند کردن اندیشه اش» فقط، که همسایه اش از این تنظیم اندیشه، عاجز بود.

از قدیم در فرهنگ اروپائی، فیلسوف به کسی گفته اند که اندیشه منظم داشته باشد، شخص به نسبتی که از نظم فکری برخوردار می شد فیلسوف تر بود. در فرهنگ شرقی نیز به کسی حکیم گفته می شد که دارای اندیشه منظم بود و با نسبتی که از نظم فکری برخوردار می شد حکیم تر می گشت.

مراد از دانش، فلسفه و حکمت، بیشتر همین نظم بود تا شناخت حقیقت جهان و اشیاء جهان.

به عبارت خلاصه تر: در عمل، هندسه اندیشه تقدم داشته است. بشر ابتدا به اندیشه اش نظم داده سپس به تبع آن جهان را جراحی کرده است.

پس از اعدام سقراط، افلاطون در تکمیل بنای او کوشید ریاضی کردنِ ذهن و فکر را پرورانید. او با مشکل بزرگی روبه رو بود هر گامی که در تنظیم اندیشه بر می داشت می بایست همان گام را در ریاضی کردن هستی نیز بردارد، ناچار می گشت در هرجا که اندام جهان در زیر الگوی نظم فکری، کاستی نشان می داد محل کاستی را با یک «ایده» و «مثال» پرکند که مسئله سراز ایده ها و مُثُل افلاطونی در آورد.

او ابتدا ذهن و فکر را بدون وصله و پینه بُرش می داد و جراحی می کرد ولی وقتی به تطبیق جهان با آن الگو می رسید به وصله و پینه متوسل می گشت؛ همین عمل لزوماً و الزاماً از نو برمی گشت و سازمان اندیشه ای او را نیز نیازمند وصله و پینه می کرد. در نتیجه مُثل و ایده ها که تنها برای تکمیل سیستم جهان پیش کشیده شده بودند در بنیانی ترین بخش اندیشه او جای گرفتند و ایفای نقش کردند. انسان در این میدان بر هر جراحی ای توان دارد غیر از جراحی اندیشه از جهان، زیرا جهان موضوع اندیشه است و جراحی این دو از همدیگر مصداق سالبه بانتفای موضوع می گردد. امکان ندارد که ذهن در قالب یک نظم ریاضی کار کند اما موضوع اندیشه و موضوع علم فلّه ای و در حالت نظم طبیعی باشد.

کاری که افلاطون انجام داد سه چیز بود:

۱) پروراندن نظم ریاضی اندیشه، که استاد محبوبش پی نهاده بود.

۲) افزایش: افزودن چیزهائی بر جهان هستی که وجود نداشتند.

۳) همین افزایش بر جهان هستی، افزودن در سازمان اندیشه را لازم گرفته بود.

ارسطو:

ارسطو کار ریاضی کردن ذهن و اندیشه را در بالاترین حد ممکن، به انجام رسانید و چیزی برای اندیشمندان بعد از خودش باقی نگذاشت اگر دیگران در این مورد کاری کرده اند تنها بر پختگی مسئله پرداخته اند. ارسطو منطقی را بنیان نهاد که مصداق «دو دوتا چهارتا» گشت، سازمانی دقیق و معین، معینی که جائی برای تعیّن دیگر، باقی نگذاشت.

او بر هستی چیزی نیفزود بل هستی را مجبور کرد که در سازمان منطقی او جای بگیرد و با آن مطابقت کند. منطق ارسطوئی ایجاب می کند که هر زیادی و نیز هر کاستی ای که در تطابق این منطق با جهان تصور شود، این جهان است که باید خودش را اصلاح یا ترمیم نماید. نه اندیشه و نه انسانی که با این منطق می اندیشد.

افلاطون با دو چیز روبه رو بود و روی آن دو، کار می کرد: اندیشه و جهان.

اما ارسطو فقط یک چیز را موضوع کار خود قرار داده بود: اندیشه.

جهانِ ارسطو از منطق او زاده می شد. منطق او گاو فربه و زیبائی بود که جهان از پستان های آن دوشیده می شد.

منطق ارسطو آبستن فلسفه اش است و فلسفه او همان جهان ریاضی شده اوست. این منطق به هیچ وجه نیازمند نگاه به جهان، نیست، گرچه انسان در هیچ شرایطی نمی تواند جهان و اشیاء جهان را نادیده بگیرد.

ارسطو «تصور» را آزاد و رها گذاشت اما «تصدیق» و داوری را سخت به زیر مهمیز ریاضی و قالب و سیستم معین، کشید.

بدیهی است کار او در تنظیم ذهن، نهائی ترین کار است؛ لیکن به روشنی پیداست که این کار اصالت ذهن و تبعی بودن عین را لازم گرفته است بل کار او غیر از «اصالت ذهن» چیزی نیست بطوری که اگر این اصل از منطق او منها شود از این سازمان زیبا چیز منظمی نمی ماند.

ارسطو متبخترانه – و در این تبختر حق داشت – به منطق منظم خود می بالید و از اینکه از ایده های افلاطون بی نیاز است احساس غرور می کرد. غافل از این که اصل «اصاله الذهن» او ایده های زیاد (زیادتر از ایده های افلاطون) را ایجاب خواهد کرد، «عقول عشره» در فلسفه او موجودهای قطعی تلقی شدند و ایده ال تر از آن تطبیق «۹ عقل» بر «افلاک نه گانه» و فلک اطلس، بقدری موهوم درآمد که مصداق «مضحک» گشت در حالی که مُثل افلاطون در عین موهوم بودنش هرگز مضحک نبوده و نیست.

ایده گرائی مکتب ارسطو در عقول عشره و مانندش خلاصه نمی شود پایه اصاله الذهنی آن، ایده های زیادی را در پی آورده است که از وحشتناکترین آنها «اعتباری بودن ماهیت» در عینیت خارجی اشیاء است که برخی از پیروان مسلمان او بالاخره به آن رسیدند و واقعیت «کثرت اشیا» را انکار کردند.

از طرفی تفکیک «وجود از ماهیت» در عرصه ذهن از اقتضاهای حتمی «منطق منظم به نظم ریاضی» او است و از طرف دیگر اصاله الذهن و مجبور کردن جهان هستی بر تبعیت از ذهن، همان اصیل ذهنی را در عین نیز اصیل، می نماید. و نیز همان اعتباری ذهن را در خارج نیز اعتباری، می نماید. بدین سان نه تنها در جهت افزایش دچار افزایش هائی (مانند عقول عشره) می گردد بل در جهت کاهش به کاستنی های وحشتناکی از جهان دچار می شود، کثرت را از جهان می گیرد، ماهیت ها را از اشیاء جهان برمی گیرد. در حقیقت بخشی از باور سوفسطائیان گروه اول، را می پذیرد. و چنین می شود:

جهان سفسطه نیست، تنها ماهیت ها و کثرت ها موهوم هستند.

و این سرانجام فلسفه او (پس از مراحل پرورش) بود.

جهان هستی پردامنه تر و عظیم تر از آن بود که ذوب شود و در سازمان لوله کشی منطق ریاضیمند او جای بگیرد، جهان تنها ریاضی نبود و نیست. گرچه ریاضی کردن ذهن و اندیشه، اولین ضرورت برای دانش گرائی انسان بوده و هست.

انسان در این مغاک، چالش دردآور و مستمر با ریاضی کردن دارد، نه می تواند و نبایست از آن دست بردارد و نه می تواند و نبایست از آن، تارهای زنجیری برای خود بتند. و همین است مشکل عظیم و گرفتاری بزرگ بشر که اگر بشر شیر است در این مغاک ناتوانی ناله هزاران ساله سرداده است و همچنان می دهد.

گفته اند: افلاطون فلسفه آورد و ارسطو علم را. اما آنچه من می بینم غیر از این است مسیحیت جوان خودش را با فلسفه افلاطون سازگار یافت مُثل او وایده های او را بر ذهن گرائی ارسطو ترجیح داد. مسیحیت پیر در سن هزار و اند سالگی به فلسفه ارسطو روی آورد و سرانجام مسیحیت ارسطوئی بود که دادگاه های انگیزاسیون را بر علیه دانش و دانشمندان به راه انداخت و این بت های ایده ای ارسطوئی بودند که دانش و دانشمند در پیش پای آنها قربانی می شدند.

ارباب انواع افلاطون، مثلاً «رب النوع اسب» افلاطون، هیچ دانش پژوهی را بعنوان قربانی نبلعیده است. لیکن عقول عشره ارسطوئی که به افلاک تطبیق می گشت اگر می توانست تا ابد هر کیهان شناسی را می بلعید و «هل من مزید» می سرود.

از ارسطو تا بیکن

کار بزرگ و دقیق ارسطو به قدری مستحکم بود و چنان سازمانی از نظم ریاضی به اندیشه بشری داده بود که شتاب آن در عرصه اندیشه ۱۹۴۸ سال فعال گشت. در بررسی فرازهای مسئله «ریاضی کردن» یا «ریاضی شدن اندیشه» شش فراز شمرده شد، فاصله سقراط با سوفسطائیان، فاصله افلاطون با سقراط و نیز فاصله ارسطو با افلاطون همان فاصله یک نسل به نسل دوم است ولی فاصله ارسطو با بیکن ۱۹۴۸ سال است و فاصله اگوست کنت با بیکن نیز ۲۳۱ سال و از کنت تا ۵ دهه اخیر ۱۰۳ سال است.

این فاصله بس ممتد میان ارسطو و بیکن معلول دقت و کمال ریاضی مند شدن منطق ارسطو است اگر عظمت کار ارسطو در

ریاضی کردن اندیشه است عظمت کار بیکن در رها سازی اندیشه بشر از این سازمان مستحکم، است.

سیطره ۱۹۴۸ ساله هندسه منطق ارسطوئی بر جریان اندیشه، افتخار بزرگی است؛ اما اندیشه نیز حق دارد شاکی باشد از این که منطق ارسطوئی او را در این نوزده قرن و نیم به زندان کشیده است (گر چه مهندسی ساختمان این زندان، دقیق و زیباست) زیرا اندیشه در قبل از ارسطو بطور مدام و با تناوب های کم فاصله، در تحول بود بعد از بیکن نیز روزبه روز متحول گشت.

در یک بررسی ریشه ای جامعه شناسانه مشخص می شود که «ابطال گرائی» پوپریسم و شعار «علم آن است که ابطال پذیر باشد»، غیر از عکس العمل و یک واکنش جبری - جبر اجتماعی - در قبال ابطال ناپذیری سازمان و نظم منطق ارسطوئی، نمی باشد. بشر دانشمند فریاد می کشد: علم آن است که غلط باشد، دانش آن است که دانش نباشد.!!

پیشتر شعار «اطلاق گرائی محکوم است» را داشتیم که یک حقیقت بود اینک آن را بیش از حد پرورانیده و با ابطال گرائی، یعنی افراطی ترین منطق روبه رو گشته ایم و یا بگوئیم تفریطی ترین منطق.

علم تا چه حد پیشرفت کرده، چه قدر توانسته بشریت را بهره مند نماید، چه قدر انسان را به سعادت برساند، چه میزان برگرفتاری های انسان افزوده است، چه صحیح را انجام داده و چه خلافی را مرتکب شده، همه اموری هستند به جای خود؛ آنچه مهم است و باید دانسته شود این است: انسان هر منطقی را ایجاد کند و پیرو هر نظم ریاضی اندیشه باشد از افراط و تفریط بری نخواهد بود و ظاهراً همین برای بشر کافی است، اگر چنین نبود او را این چنین نمی آفریدند. انسان بایستی نه از این حقیقت گله مند باشد و نه با این واقعیت به ستیز پردازد، صرفاً به وظیفه خود که در آفرینش به عهده او گذاشته شده بپردازد. انسانِ نامطلق در جهانِ نامطلق به علمِ نامطلق و توسعه نامطلق آن، راضی باشد.

ارسطو در جراحی جهان هستی و ریاضی کردن آن تنها به یک تجزیه دست زده بود: فیزیک و متافیزیک. بیکن بدون این که منطق منظم ارسطوئی را رد کند منطق ماتریالیسم را بر پا کرد. او در حقیقت منطقی در مقابل منطق ارسطوئی نیاورده بود بل که موضوع اندیشه را جراحی و بخش بخش کرده بود.

بیکن به همان فیزیک و متافیزیک ارسطو نگاه کرد بخش متافیزیک را مانند منطق ارسطو محترمانه کنار نهاد و شروع کرد به جراحی بخش فیزیک. یعنی بیکن سه کار کرد که در حقیقت یک کار بودند:

۱ - منطق ارسطوئی را محترمانه به کناری گذاشت.

۲ - متافیزیک ارسطوئی را محترمانه در کناری قرار داد.

۳ - فیزیک ارسطو را به زیر مهمیز ریاضی و جراحی کشید.

بدیهی است با جراحی موضوع، اندیشه نیز جراحی می شود. این بار نوبت رسیده بود که ذهن از عین پیروی کند و «اصاله العین» بیکنی بود که بتدریج اما با سرعت جای «اصاله الذهن» ارسطو را می گرفت.

اینک در فراروی فرد اندیشمند یک «هستی» قرار داشت که کالبدشکافی می شد و اندام هایش از هم جدا می گشت گرچه این تجزیه و تفکیک در مواردی با اعتبارهای ذهنی باشد.

اگر بیکن نام کتابش را «ارغنون نو» نمی گذاشت نیز سازنو را با آهنگ نو نواخته بود، نواختنی که شاید خودش نیز باور نداشت این قدر فراگیر و پیش رونده تا حد افراط باشد.

هم ارسطو و هم بیکن در حقیقت کار افلاطون را تکمیل کرده اند یکی بیشتر به تنظیم اندیشه توجه داشت و دیگری بیشتر به تنظیم موضوع، و هر سه راه و هدف سقراط را تکامل داده اند. می شایست میان ارسطوئیسم و بیکنیسم هیچ تعارضی پیش نیاید و کاملاً مکمل همدیگر باشند و چنین هم آهنگی ای ناممکن نبود؛ لیکن هنوز خیلی زود بود که نظم ریاضی به چنان مرتبه والائی برسد و غول مهار ناپذیر نظم در بی نظمی هستی را مهار کند، و گوئی چنین چیزی برای بشر محال است و حقیقت هم همین است.

عنصر فلّگی در دو منطق:

منطق ارسطوئی دقیق و دارای کاملترین نظم ریاضی است از این جهت هیچ عنصر فلّه کاری و فلّگی یا اثری از نظم بی نظمی جهان هستی، در آن نمی بینیم؛ اما از جهت دیگر که یک منطق صرفاً فلسفی است و با کلیات (کلیات مطلق) سروکار دارد، «وجود» موضوع آن است نه «اجزاء وجود»، می توان همین ماهیت صرفاً کلی بودن وصرفاً کلی نگر بودن را یک عنصر بزرگ و تعیین کننده فلّگی دانست.

وانگهی خصیصه «خیلی ریاضی بودن» و به نهایت نظم ریاضی رسیدن، خود نوعی فلّگی است؛ زیرا گفته شد نظم ریاضی اجنبی است نسبت به نظم طبیعی. انسان می خواهد هستی را بشناسد پس عینک او نباید از هستی کاملاً اجنبی باشد.

منطق بیکن از این جهت که موضوع را تجزیه کرده، هستی را به بخش های متعدد قسمت کرده، از کلی نگری ارسطوئی در حد فاحش کاسته است ولی این منطق قهراً ناچار است تبیین اصل وجود - هستی شناسی در روند مطلق - را به کناری واگذارد، به شعار «نمی دانم» و «چندان کاری با آن ندارم» متوسل شود و از این جهت به فلّه کاری دچار شود.

نمی دانم تا چه حدی توان بیان منظورم را در این اوراق دارم و یک چیز عامل می شود که در ارائه هسته اصلی منظورم ناتوان باشم و خواننده حق دارد بگوید: بر فرض همه این سخنان درست، هدف نهائی از این بحث چیست؟ اما تا آخر مطلب این پرده را کنار نخواهم زد علی الحساب می گویم: تا اینجا به این نتیجه می رسیم که اعطای نظم ریاضی بر ذهن و اندیشه و سر و سامان دادن به فکر، و نیز اعطای نظم ریاضی به جهان و موضوع اندیشه، هم لازم است هم لازم نیست، هم حق است هم باطل است، پاسخ این تناقض و چون و چرای آن به آخر این مقاله می ماند.

از بیکن تا پنج دهه اخیر

در این مسئله اشخاصی مانند سوفسطائیان، سقراط، افلاطون، ارسطو و بیکن نه بعنوان فرد و شخص بل بعنوان سمبل جریان عینی «علم خواهی» و «دانش طلبی» بشر تلقی می شوند. این آنان نیستند که میان نظم ریاضی که یک ضرورت است و نظم طبیعی که یک حقیقت و واقعیت است، گاهی به این طرف و گاهی به آن طرف رفته اند، بل این جامعه بشری است که مانند رودخانه خروشان گاهی خود را به دیواره این ساحل و گاهی به دیواره آن ساحل کوبیده است.

صرف نظر از مسئله بزرگ «رابطه جامعه و قهرمان» بالاخره دستکم با درصدی باید گفت: بیستون را عشق کند و شهرتش فرهاد برد.

عجز و ناتوانی بشر از معاینه و تشریح جهان بما هو جهان، این اضطراب خروشان را بر او تحمیل کرده و این پهلو زدن به این دیواره و آن دیواره، را ایجاباً از او می خواهد.

هندسه زیباترین و شیرین ترین علم است از جانبی ذهنی ترین و از جانب دیگر علمی ترین دانش است و از جانب سوم نیز عملی ترین علم است. از جهت ریاضی کردن اندیشه و ریاضی کردن جهان، متعادل ترین علم است در این دانش همان میزان که اندیشه به زیر مهمیز ریاضی می رود به همان میزان موضوع آن یعنی جهان و اشیاء جهان نیز ریاضی می گردد.

این تعادل دوجانبه در هیچ دانشی به میزان هندسه وجود ندارد. در علوم دیگر گاهی اندیشه بیش از موضوع بار ریاضی شدن را تحمل می کند مانند علم حساب. و گاهی موضوع بیش از اندیشه دچار ریاضی سازی می گردد مانند شیمی، که دهانه کیسه جدول مندلیف هنوز باز است تا جراحی شده های دیگر را در خود جای دهد.

هندسه، جهان و اشیاء جهان را در قالب اشکال معین و معدود جای می دهد از مثلث تا کثیر الاضلاع و منحرف، و از برکت ذات متعادل خودش، خلاق است و بیش از هر علمی سزاوار این لقب و عملی ترین علم است.

از نگاهگاه دیگر آنچه در جهان هستی وجود ندارد همین اشکال و احجام هندسی است. هندسه جراحی آمیزترین دانش است و مصداق کامل فونکوسیونالیسم. بر همین اساس اگر اندیشه هندسی، کار و عمل هندسی در جهان نبود چیزی بنام «هنر» چندان ارزشی پیدا نمی کرد. هنر یعنی چیزی که مسؤلیتش ترمیم جراحی هاست، برگردانیدن «ریاضی شده ها» به سوی طبیعت اصلی.

انسان ها صوت را تقطیع کردند و از آن حرف های معین درست کردند و با آن حرف ها سخن گفتند سخن یک نظم ریاضی است. شعر منظوم سخنی است که از نو نظم ریاضی دیگری به خود گرفته است تنها به این خاطر که این نظم بر علیه نظم ریاضی اول، است دارای جاذبه است.

انسان ها مفاهیم را تقطیع کردند هر مفهوم را از مفهوم دیگر جراحی نمودند. سخن احساسی و شعری، با ایهام، ابهام، کنایه،

استعاره، استخدام و... همراه است یعنی ویژگی ای بر علیه تقطیع مفاهیم دارد، که خوش آیند است.

هنر آشتی دهنده میان نظم ریاضی و نظم طبیعی است یا بگوئید: جنبش خاطره ای از حقیقت هستی است که در دل انسان اسیر و دربند شده در بنگاه نظم ریاضی، است. هنر بوی مادر است که در آن سوی دیواره های نظم ریاضی به مشام فرزند می رسد.

حتی کوبیسم نوعی هندسه است بر علیه هندسه، نوعی نظم ریاضی است بر علیه نظم ریاضی.

بنابراین سه نوع نظم داریم:

۱ – نظم طبیعی که از نگاهگاه نظم ریاضی، نظم در بی نظمی است.

۲ – نظم ریاضی که از نگاهگاه نظم طبیعی، ضد نظم است.

۳ – نظم هنری که رابطِ میان این دونا متئانس و دو مخالف، است.

فرق میان آهو، ارسطو، مجنون لیلی، چیست و در چیست؟؟ تنها یک چیز: اولی در بحبوحه نظم طبیعی است دومی در شدت نظم ریاضی است و سومی از نظم ریاضی توبه کرده به نظم طبیعی برگشته است.

همیشه هنر با عنصری از جنون همراه است.

و فاصله میان نبوغ و جنون تنها یک پرده نازک است.

یا ایّها الانسان ما غرّک بربّک الکریم.

وما اوتیتم من العلم الاّ قلیلا.

اگر آهو طبیعت است و ارسطو دانش، مجنون هنر است.

کمونیسم چیزی نبود جز بالاترین فراز نظم ریاضی که بشر به چیزی بنام «جامعه» می داد.

لیبرالیسم قرن بیست چیزی نیست جز شورش بر علیه نظم ریاضی افراطی جامعه.

«داروینیسم اجتماعی» که اسپنسر پیشنهاد می کرد چیزی نبود جز شورش بر علیه اخلاق و عدالتخواهی بدون عمل، که بی هوده تبلیغ می گشت. در کجای اندیشه ریاضی شده و در کجای هندسه شناخت جائی برای چیزی بنام عدالت، هست. تا چه رسد به منطق «مساوات خواه» انقلاب فرانسه.

منطق انقلاب فرانسه

جریان بحث ایجاب می نمود که این مبحث (از بیکن تا ۵ دهه اخیر) را، از بیکن به منطق های قرن ۱۹ کشانیده و سخنی از انقلاب فرانسه به میان نیاید؛ زیرا:

۱ - منطق های قرن ۱۹ با منطق بیکن رابطه نسلی دارند.

۲ - منطق انقلاب فرانسه رابطه نسلی ماهوی با منطق بیکن ندارد گرچه همه منطق های پیشین هر کدام «جزء العله»ای در میان علت های جزئی فراوان، هستند که مجموع آنها انقلاب را (در ۱۷۸۹) به وجود آورد.

لیکن در این بحث، واگذاشتن پدیده اجتماعی بزرگی بنام انقلاب فرانسه و عبور از روی آن، روا نبود و نیست.

خواه این انقلاب یک پدیده مستقیم علمی باشد (یعنی مولود آگاهی های افراد و حاصل چگونگی هندسه اندیشه باشد) و خواه یک پدیده طبیعی که عصیانی بر علیه هندسه های اندیشه ها (یعنی مولود اقتضاهای ناآگاه افراد و حاصل طبیعت انسان) باشد و خواه ماهیت آن مرکب از هر دو باشد، در هر صورت مراد از منطق انقلاب «جنبه آگاهانه افراد جامعه» است که انقلاب کرده یا دچار انقلاب گشته اند.

منطق انقلاب همان است که انقلاب بوسیله آن توجیه و توضیح می شود: چرا حرکت کردیم؟ چرا حرکت انقلابی کردیم (نه تدریجی)؟ چه می خواهیم؟. پاسخ این چراها با همدیگر یک نظم حساب شده و ریاضی می یابند و در یک سیستم مشخص، منطق انقلاب را تشکیل می دهند.

هسته اصلی منطق انقلاب فرانسه «مساوات خواهی» بود و همین اصل آن، فرازترین نماد هندسی گری آن است. زیرا آنچه در جهان هستی وجود ندارد مساوات است. جهان هستی سرتاسر عدل و تعادل و معادله هاست و مساوات غیر از عدالت است.

انقلاب فرانسه رهبر نداشت و این از ویژگی های ماهوی آن بود. یک رهبر خواه شخصیت او مولود ماهیت انقلاب باشد و خواه رابطه او با انقلاب یک رابطه تعاطی و تعاملی باشد (شرح این موضوع خواهد آمد) بهتر از یک هیئت است که در جای رهبری قرار گیرند. بهتر، از این جهت که منطق انقلاب مشخص تر و روشن تر، شناخته می شود.

انقلاب فرانسه در همان صبح پیروزی خود مرد (مرگ نه انحراف) آنچه باقی ماند تاثیر آن بود نه خود آن. این مرگ بدلیل دو واقعیت زیر بود:

۱ - افراط در «نظم ریاضی خواهی»: انقلاب یک نظمی را برای پس از پیروزی خودش می خواست که فرآیند آن چیزی بنام «مساوات» باشد. یعنی ریاضی ترین ریاضیات که این ویژگی جز در ارقام ذهنی در جائی محقق نمی شود. ذهن می گوید: هر ۴ با ۴ دیگر مساوی است، هر هفت با هفت دیگر مساوی است و باید بگوید. اما آنچه در عینیت هستی وجود دارد «معدود» است نه «عدد» و هیچ معدودی با معدود دیگر مساوی نیست زیرا هیچ شیئی با شی دیگر مساوی نیست دستکم در جهتی از جهات متفاوت هستند.

۲ - فقدان یک رهبری با وحدت طبیعی و جای گزین شدن یک رهبری ریاضی «هیئت» به جای آن: هیئت رهبری در انقلاب فرانسه مصداق «دموکراسی قبل از دموکراسی» بود انقلاب برای دموکراسی بود و دموکراسی باید از انقلاب زاده می شد سپس با سیر تکاملی خود به کمال می رسید در حالی که هیئت رهبری که از نمودهای نهائی دموکراسی است قبل از تولد دموکراسی، به عمل پرداخته بود که بنوعی مصداق «تقدم الشی ء علی نفسه» را تداعی می کرد، در یک جمله: این واقعیت واقعیت دیگری بنام عنصر زمان را از بین برده بود.

بدون این که این ویژگی را نشان نقص یا کمال انقلاب بدانیم و تنها از یک سوی سکه نگاه کنیم، این واقعیت یکی از عوامل مرگ زودرس آن انقلاب بود. مرگی که مردم انقلاب کرده را در رکاب ناپلئون جمع کرده و در برف های روسیه مدفون می کند مساوات خواهان در زیر برف و مخالفین شان در کاخ های فرانسه.

فرانسه انقلاب کرده و انگلیسِ انقلاب نکرده دو تفاوت دارند انگلیس مجلس اعیان (سنا) دارد فرانسه از مسئولیت سنا کاسته و چیزی به نام «شورای نگهبان» در آورده است فرانسه دربار را تعطیل کرده انگلیس آن را موزه وار محفوظ داشته است. در پیکر فرهنگ عینی دو جامعه تفاوت دیده نمی شود. گرچه بحق گفته شده انقلاب فرانسه انقلاب کل اروپا بود.

انقلاب و هندسه شناخت

تعریف: انقلاب یک تحول اجتماعی است که فرآیندی از اقتضاهای شخصیت اجتماعی افراد جامعه باشد بطوری که فاعل آن و زمینه وقوع آن – هر دو – «شخصیت جامعه» باشد.

ویژگی های ضروری یک انقلاب:

۱ – هر فرد انسان یک «شخصیت فردی» دارد و یک «شخصیت اجتماعی»، انقلاب چیزی است که خیزشگاه آن شخصیت فردی افراد نباشد. خواه اکثریت شخصیت فردی افراد با آن موافق باشد یا مخالف.

۲ – انقلاب چیزی است که خیزشگاه و زمینه وقوع آن «تخصص متخصصین» نباشد. بل که متخصصین علوم بعنوان متخصصین و از دیدگاه تخصص شان در آن با چشم حیرت بنگرند و ماهیت آن را نسبت به علم مورد تخصص شان اجنبی و بیگانه بدانند.

۳ – انقلاب چیزی است که هر کدام از افراد جامعه هم «جزء العلّه»ی وجود آن باشند و هم از تحولی که به وجود می آورند سخت نگران باشند.

۴ – انقلاب آن است که جزئیات وجودی آن پس از پیروزی مطابق توقع و پیش بینی هیچ کدام از افراد جامعه نباشد.

۵ – عاملیت متقابل، تعاطی و دیالکتیک میان انقلاب و افراد جامعه برقرار باشد: تک تک افراد از جهتی عاملی در به وجود آمدن آن باشند و از جهتی ابزار و بازیچه ای در دست انقلاب، باشند.

هر انقلابی که فاقد یکی از ویژگی های فوق باشد انقلاب نیست و یکی از ماهیت های زیر را دارد:

۱ – یک شورش است با دامنه نسبتاً گسترده، یک شورش بزرگ است: شورش چیزی است که ایجاد کننده آن، شخصیت فردی افراد است خواه شخصیت اجتماعی آنان موافق آن باشد و خواه مخالف. نام دیگر آن «فتنه» است و سایر تفاوت های ماهوی شورش و انقلاب به شرح زیر است:

الف: معنی و مفهوم «گروه» یـا «حزب» بر ایجاد کننـدگان شورش، صـدق می کنـد و در ماهیت یک حرکت ملی فراگیر، نمی باشد.

ب: رابطه حرکت و هدف: انقلاب دارای یک «شخصـیت» است که خود همین شخصیت هدفمند است. اما شورش ابزار دست افراد است که آنان هدفی دارند.

با بیان دیگر: انقلاب آن است که افراد جامعه را ابزار خود می کند. و شورش ابزار دست افراد است.

ج: فروکشی شورش میتواند و ممکن است با اراده افراد باشد و انقلاب وقتی فروکش می کند که (مانند یک آتشفشان) انرژی انباشته چندین ساله یا چندین قرنی آن، تمام شود. حتی رهبری در جهت دادن به آن مؤثر است نه در فروخوابانیدن آن.

۲ - یا یک حرکت علمی و تخصصـی است که بر اساس یک سـری محاسـبات علمی مسیر حساب شده معین علمی را طی می کند و یک پدیده کاملاً «مصنوعی» است مانند هر محصول علمی دیگر.

هیـچ محصول علمی ای نیست مگر اینکه مصـنوعی است خواه محصولی از محصولاـت علوم تجربی باشـد و خواه محصولی از محصولات علوم انسانی، باشد.

در ماهیت شورش محاسبه وجود ندارد گرچه رابطه آن با هدف، حساب شده است.

توضیح: ممکن است افرادی یا گروهی مطابق محاسبات فردی یا گروهی خود به درون انقلاب آمده باشند یعنی ممکن است حرکت های «علمی، تخصصی» و «شورشی» به درون انقلاب آمده و مطابق محاسبات خودشان با انقلاب هم جهت باشند. اما اینان در پایان خواهند دید که غیر از ابزاری در دست انقلاب (برای اینکه انقلاب به هدفش برسد) چیزی نبوده اند. برای شان روشن خواهد شد که شخصیت فردی یا گروهی شان، بازیچه ای در دست انقلاب بوده است.

چنین چیزی نه تنها عیبی و نقصی برای انقلاب نیست بل نشان کمال وقوت ماهیت انقلاب است.

۳ - انقلابی که پس از پیروزی، جزئیات (غیر از اصول مسلم) آن مطابق توقع و پیش بینی افراد یا گروهی یا جریانی در بیاید، انقلاب نیست و ماهیت دیگری دارد.

انقلاب چیزی است که «هرکسی از ظن خود یار آن باشد» و هیچ کدام از این ظن ها محقق نگردد مگر در اصول مسلّم آن.

هیچ انقلابی منحرف نمی شود (همانطور که هیچ پدیده طبیعی در این طبیعت منحرف نمی شود) آنچه منحرف می شود نظام محاسباتی و سازمان حساب شده ای است که پس از فروکش کردن انقلاب، از تخصص ها و شخصیت فردی مدیران جامعه، ناشی می شود. یعنی انحراف از هندسه یا در هندسه ای اتفاق می افتد که پس از پیروزی بر انقلاب وارد می گردد.

فروکش: کی و چه زمانی می شود گفت: طوفان انقلاب تمام شده و نظم محاسباتی جای گزین آن شده است؟ بسته به چگونگی ماهیت انقلاب است، انقلاب ها در این موضوع متفاوت اند ممکن است یک انقلاب بمحض پیروزی فروکشی آن فرا رسد و ممکن است یک انقلاب پس از پیروزی، مدت زمان زیادی را تا فروکشی طی کند.

علامت و نشان فروکش کردن: انقلاب مانند دریاست اشیائی که به آن بیفتند یا در آن هضم می شوند و یا به بیرون رانده می شوند. تا عمل هضم و فرا فکنی در یک انقلاب هست آن انقلاب فروکش نکرده است و هنوز به زیر مهمیز نظم ریاضی، نظم محاسباتی نرفته است و به هندسه اندیشه تمکین نمی دهد.

انقلاب حقیقی و غیر مصنوعی مانند طبیعت و هر شی طبیعی دارای «نظم بی نظمی» است وقتی فروکش کرده است که بر نظم ریاضی تمکین کامل داده باشد.

آن مثال جنگل و باغ مهندسی که در آغاز این نوشته گذشت از نو یادآوری می شود: یک جنگل بر اساس یک نظم دقیق طبیعی با قوانین دقیق و فرمول های دقیق خود به وجود می آید و عمر می کند. یک باغ مهندسی نیز بر اساس نظم منظم می شود و اداره می گردد. اولی نظم طبیعی و دومی نظم ریاضی است از دیدگاه نظم طبیعی نظم ریاضی یک بی نظمی است و از دیدگاه نظم ریاضی نظم طبیعی یک بی نظمی است. یک درختستان وقتی جنگل نیست که کاملاً زیر نظم ریاضی قرار داشته باشد و ماهیت «باغ» پیدا کند.

انقلاب و دانش

انقلاب از نظر دانش و دانشمندان مورد اختلاف است و چهار نظریه مشخص در این موضوع وجود دارد:

۱ – انقلاب یک چیز بد، مضر، آشفتگی، خسارت آفرین و هرج و مرج است. کوچکترین خصلت نکوهیده آن از بین رفتن اموال و جان هائی است که فارغ از نظارت «عدل و عدالت» از بین می روند. یعنی در سالم ترین انقلاب نیز مال و جان عده ای (بر خلاف اصول و ماهیت خود انقلاب) تباه می گردد که از دیدگاه خود انقلاب نیز ناروا، است.

اگر بناست تغییری (بنیانی یا غیر بنیانی) در جامعه به وجود آید، بهتر است بر اساس اصول «تربیت»، «آموزش»، «هدایت»، «مدیریت» و در بستر «تدریج» باشد. تدریج را نباید وانهاد گرچه در صدد یک حرکت پرشتاب، باشیم.

این نظریه را باید «نظریه هندسه گرائی» نامید. بدیهی است طرفداران آن درست در کانون «هندسه اندیشه» و در وسط نظم ریاضی ایستاده و به انقلاب می نگرند.

معمولاً ـ آن دسته از دست انـدرکاران علوم انسانی بویژه جامعه شناسـی که «کلان انـدیش» نیسـتند موافق این بینش هسـتند. از دیدگاه اینان انقلاب و فتنه هیچ فرقی ندارند.

ژان ژاک روسو ابتـدا یـک انقلابی بود پس از پیروزی انقلاب فرانسه به این بینش گرائیـد. و همه لیبرال انـدیشان که هندسه انـدیشه شـان بر «اصاله الفرد» اسـتوار است چنین می اندیشـند و همیشه از انقلاب واهمه دارنـد؛ هم واهمه عقلانی و هم واهمه روانی.

۲ – درسـت اسـت انقلاب خسـارت هـائی دارد و گـاهی سـر از خسـارت هـای کلان درمی آورد و بایـد از آن پرهیز کرد و اصـلاحات را بایـد به بستر تربیت، آموزش، مـدیریت، هـدایت و تدریج انداخت. لیکن گاهی و در مواردی شـرایط طوری می شـود کـه چیزی از ایـن هـا سـاخته نیسـت و ره چـاره ای غیر از تـن دادن به انقلاب، نمی مانـد، در این صـورت انقلاب یک ضرورت برای پیشـرفت و تعـالی است. تبـاهی های موردی، که در انقلاب ها پیش می آیـد نظر به کلان بودن هـدف، اهمیتی ندارند.

ژان ژاک روسو (در پیش از پیروزی) را باید از صاحبان این اندیشه دانست و همه «کلان اندیشان»ی که رضایت می دهند گاه گاهی الهه «هندسه اندیشه» از سکوی پرستش پائین آید یا موقتاً پرده ای بر روی آن کشیده شود، طرفدار این نظریه هستند.

۳ – اشـپنگلر نسـبت به انقلاب طوری می اندیشـد که بایـد نـام آن را «راه میانه» گـذاشت. به نظر او انقلاب نسبت به «هندسه انـدیشه» آن قـدرها اجنبی و خشن نیست بل بنوعی صـبغه هنـدسه اندیشه دارد. لزوم و الزام ماهوی نیست که انقلاب حتماً باید جنبه آتش فشانی داشته باشد انقلاب خشن نوعی از انقلاب است و خشونت لازمه هر انقلاب نیست. او اصل ماهیت انقلاب را در «مزمن» بودن و سپس «جهیدن» یا «انفجار» نمی داند بل اصل آن را در «خزندگی» آن می داند.

تصریح می کنم که این برداشت شخصی من از بینش اشپنگلر است.

۴ – برخی دیگر که بایـد نـام شان را «کلانتر انـدیش» گـذاشت، می گوینـد: بحث های بالا همگی بی هوده است انقلاب یک رخ داد طبیعی است که بر اساس یک سـری جبرهای درون اجتماعی، به وقوع می پیونـدد خواه ما آن را مفیـد بـدانیم یا مضـر، پرهیز از انقلاب بیش از یـک «خودفریبی» چیزی نیست. پس برای دانشـمندان و صاحبـان هنـدسه انـدیشه لازم است که به آن بپیوندند موقتاً محاسبات علمی خودشان را کنار بگذارند، و با آن از در ستیز نیایند که جز شکست چیزی عایدشان نخواهد شد گرچه این نیز یک امر ارادی نیست و بسته به ماهیت انقلاب است که کدام افراد را جذب نماید و کدام را فرا فکند.

مارکس سمبل طرفداران این نظریه است.

این بینش را باید نوعی «هنر» دانست که در بالاترین قله ماتریالیسم، نگاهی است بر پشت سر، نگاهی به طبیعت، یک رمانتیسم از کـانون مکانیسم ماتریالیسم. اما مارکسیسم در این تماشاگه رمانتیسم بیش از لحظه ای درنگ نمی کنـد فوراً در جامعه پس

از پیروزی، یک جامعه مکانیکی بس لوله کشی شده، تصویر می نماید. زیرا جراحی اندیشه وقتی که بالاتر رود اگر در خدمت تن مادی آدمی باشد به همان میزان نیز جان او را به تنگنا می کشاند. همیشه چنین بوده در هر منطق و در هر مکتبی، بسته به میزان هندسی شدن منطق و اندیشه آن است.

رهبری:

۱ – به نظر مارکس و همگنانش، انقلاب ماهیت صد در صد مردمی دارد. خود رهبر معلول و مولود انقلاب است. برای انقلاب یک کارگر با رهبر فرق ندارد از هر دو کار می کشد.

این بینش متکی به «اصاله جامعه» و «عدم اصاله فرد» و «معلولیت قهرمان» است.

۲ – نیچه قهرمان پرست: می شاید (و یا باید) نظریه او را در یک «قوس صعودی و نزولی» خلاصه کرد. نقش مردم در حرکت ها و تحولات اجتماعی در طول تاریخ، این قوس صعودی و نزولی را می بایست طی کند و می کند: در آغاز تاریخ هر تحول و حرکت را رهبر ایجاد می کرد، مردم و شخصیت مردم در دست او مانند موم بود، بتدریج از نقش رهبر کاسته و به نقش مردم افزوده گشت تا حدی که به دموکراسی – این حاکمیت دکان داران، این نظام زنانه، نظام سفله گان – انجامید که نقطه اوج صعودی نقش مردم و مردم سالاری است که نقش رهبران، تبعی از نقش مردم بل معلولی از نقش مردم است، قهرمان در چنین جامعه ای خوار و ذلیل است.

اگر مسئله را در فاز انقلاب ها بنگریم باید انقلاب فاقد رهبر فرانسه را در این نقطه مشاهده کنیم.

پس از آن کمان نزولی آغاز می شود بتدریج از نقش مردم کاسته و به نقش رهبر افزوده خواهد شد که در وسط کمان نزولی نقش قهرمان و مردم پنجاه، پنجاه مساوی خواهد گشت تا روزی که همه چیز در دست ابرمرد قرار گیرد و «این حق اوست» و می بایست از بدو تاریخ تا پایانش این حق به او داده می شد.

یک اندیشمند با سماحت که لطفی به نیچه داشته باشد می تواند بگوید انقلاب ایران نشان تحقق نظریه اوست و جایگاه آن وسط قوس نزولی است زیرا انقلابی را که مردم و رهبر نقش پنجاه، پنجاه در آن داشته باشند باید نقطه وسط قوس نزولی نقش مردم دانست. که این سیر جبری هم چنان می رود تا روزی که هر نوع حرکت و تحول اجتماعی در قبضه «سوپرمن» باشد.

در این نقطه است که «سوشیانس» زردشت و «موعود» اسلام با «سوپرمن» نیچه با هم دست می دهند بل یک مصداق واحد پیدا می کنند.

تحقق دهکده جهانی، پیش بینی های اشپنگلر، هراس کسینجر از تحقق نظریه اشپنگلر، مدینه فاضله آرمان گرایانی مانند افلاطون و همگنانش، و شرایط ماهوی حرکت امروزی تاریخ، هر کدام رائحه ای به نفع این فرزند آلمان بیسمارکی و پدر آلمان نازیست، می دهد.

تقدیم و تاخیر انقلاب:

اگر انقلاب یک پدیده طبیعی است یا درصدی از طبیعی بودن دارد، آیا می توان از وقوع آن جلوگیری کرد؟ یا می توان وقوع آن را به تاخیر انداخت؟ یا می توان وقوع آن را جلو انداخت؟.

لنینیسم: انقلاب یک پدیده طبیعی است اما می توان آن را به درنگ یا سرعت واداشت. کمک مالی به فقرا، استمالت از مستمندان، بخار دیگ انقلاب را تخلیه می کند و آن را به تاخیر می اندازد و «العکس بالعکس»: عدم کمک به فقرا و خودداری از استمالت مستمندان انقلاب را جلو می اندازد.

کسینجر: می توان نطفه انقلاب را از بین برد. دستکم باید برای از بین بردن آن کوشید و این کوشش اگر به حذف نطفه آن نیانجامد دستکم آن را در ماهیتش دچار اختلال درونی خواهد کرد. آن «عامل شرق» یا آن «نسیم شرقی» که اشپنگلر پیش بینی کرده می توان آن را خنثی کرد. شوروی که خود به خود دارد فرسوده می شود پس باید با «مائو» دست داد و دست نیکسون دست لیبرالیسم غرب است باید در کف مائو قرار گیرد.

لیکن کسینجر - بقول مرحوم دکتر فردید - «طلوع مجدد علم از مشرق» راو خواهران هفتگانه ببر را در شرق و جنوب شرقی آسیا نمی دید.

این پدیده شرق در جای خود یک «هندسه اندیشه» و پیشرفتی در ریاضی ذهن و منطق است؛ لیکن نسبت به غرب یک انقلاب یک پدیده جبری طبیعی است که سروری غرب را نشانه گرفته و پایان دادن به آن، هدفش است. و شاید این پدیده نیز موعود اشپنگلر نباشد، پدیده دیگری پدید شود.

و شاید هیچ کدام از این پیش بینی ها که در عین ماهیت «طبیعت گرائی شان» مولود هندسه اندیشه، و هندسه های اندیشه ها هستند، روی تحقق نبینند و ماکس وبر بر بام جهان قهقهه سردهد.

آنچه که واقعیت جریان تاریخ بر آن قراردارد فعلاً لیبرالیسم و پوپریسم است که انقلاب را یک پدیده نامشروع می داند حتی با انقلاب هائی که دیگر حضور ندارند و به تاریخ پیوسته اند سرستیز دارد. در عین حال همین لیبرالیسم از پستان انقلاب فرانسه شیر خورده و بدین فربهی رسیده است. راستی فاصله ها میان هندسه های گوناگون اندیشه چه قدر کم است!؟! آن به این و این به آن چه قدر وابسته اند.

انقلاب اسلامی و هندسه شناخت

باز تکرار می کنم هدفم پی گیری «هندسه شناخت» در سیر تحول تاریخی اندیشه است صحت و سقم هیچ منطق و مکتبی و ردّ و قبول هیچکدام از آنها برایم هدف نیست. درباره انقلاب اسلامی و رهبر آن بقول جامعه شناسان فقط «پدیده شناسی» می کنم آنهم نه از هر بعد و همه ابعاد بل منطق این انقلاب و هندسه این منطق را در نظر دارم، یک پدیده شناسی صرفاً ماکس وبری که با آینده آن نیز کاری ندارم.

در اواخر این مقاله خواهم گفت از این همه منطق ها و مکتب ها پیرو منطق و مکتب جعفر صادق علیه السلام و شیعه ولایتی هستم و نیز در آن جا خواهم گفت که شیعه ولایتی در طول تاریخش فقط دوبار قیام کرده است: کربلا و این انقلاب. لیکن اولاً: این لازم نگرفته حتماً این انقلاب را تایید کنم؛ زیرا بودند و هستند افرادی شیعه و ولایتی که اساس این انقلاب را نمی پذیرند، پس اگر من انقلاب را دوست داشته باشم نه بدلیل تعصب منفی، است بل بدلیل اندیشه استدلالی می باشد.

ثانیاً: خواننده خود به روشنی خواهد دید که در این بخش درصدد موضع گیری نسبت به این انقلاب نیستم. حتی سعی خواهم کرد در شناسائی هندسه منطق آن، همان رفتار را داشته باشم که با مارکسیسم داشتم و یا خواهم داشت.

بینش های متفاوت دانشمندان درباره انقلاب را دیدیم، انقلابی که رهبر دارد و نقش رهبری و مردم در آن پنجاه، پنجاه باشد – با هر معنی و مفهوم و با هر بینشی – با هر انقلاب فاقد رهبر یا دارای رهبر کم نقش، فرق دارد. درباره چنین انقلابی با اطمینان بیشتر می توان گفت که منطق آن منطق رهبرش است.

رهبری که ۲۶ سال سخن گفته و چراهای متعدد انقلاب را توضیح داده است دارای چندین تخصص بود: فقیه، عارف و فیلسوف بود. اکنون پرسش این است: کدام یک از این منطق های تخصصی و جراحی شده او منطق انقلاب بود؟ منطق فقه او؟ منطق فلسفی – که منطق ارسطوئی باشد – بود؟ یا منطق و روش عرفانی او؟

به نظر من هیچ کدام و نه یک منطق مرکب و (باصطلاح) معجونی از آنها. هیچ کدام از این منطق ها و تخصص ها «شخصیت» او نبودند. او یک «تربیت» و «شخصیت» قرآنی و اهل بیتی داشت.

در این مقاله از منطق انبیا، منطق قرآن (منطق خدا)، منطق اهل بیت علیهم السلام بحث خواهم کرد.

منطق خمینی در حد بالائی یک منطق قرآنی و اهل بیتی بود. تخصص های او هیچ کدام رابط میان او و مردم نبود رابطه او با مردم همان آب و هوای فضای قرآنی و اهل بیتی بود. و همین نکته یا اصل بس مهم بود که او را موفق می کرد.

کسی که در فقه مقلد او نبود و فقیه دیگری را برای تقلیدش بر او ترجیح داده بود، باز مجذوب او گشته در راهش از همه چیزش می گذشت. همینطور مهندس، پزشک، جامعه شناس، ریاضی دان و... و... همگان یک فضای مشترک در حضور او می یافتند که جنبه مشترک شان را فراز و جنبه های جدائی شان را از توجه شان دور می کرد. هر کس که به حضور او می رسید همانطور که در جلو درب، کفش هایش را می کند تخصصش را نیز از وجودش می کند خواه پزشک بود و خواه فقیه و خواه مهندس و خواه فیلسوف و...

او گاهی جمله ای از تخصص هایش به میان می آورد یا اصطلاحی را به کار می برد؛ لیکن هیچ کدام از آنها و نیز مجموع آنها هرگز عنصری در رهبری او نبود بل گاهی نیز یک «سردرگمی لحظه ای» در برخی مخاطبان ایجاد می کرد.

خمینی شاعر، خمینی فیلسوف، خمینی عارف، خمینی فقیه، هیچ کدام رهبر انقلاب نبودند بل آن که رهبر بود خمینی قرآنی و

اهل بیتی، بود. و مردم نیز شیفته همین خمینی بودند.

آشنایان می داننـد وقتی او به تدریس «علم اصول فقه» یعنی پیچیده ترین علم حوزوی می پرداخت عالی ترین بیان را داشت و بیش از هر متخصص، شاگرد و مخاطب داشت. و همینطور بود در فلسفه.

اما همین شخص در بیان ابعاد انقلاب خویش دچار فشار و تنگنای ادبیات می گشت تنظیم الفاظ برای ادای معانی و مفهومات مکتب اسلام در قالب منطق اهل بیت علیهم السلام، پرهیز از جراحی و فونکوسیونالیسم را لازم گرفته است و این «پرهیز» خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه آن تنگنا را به وجود می آورد.

شاگردان او که روزگاری با بیان سلیس و بدون تنگنای او آشنا بودند به این منطق توام با تنگنایش بیش از آن منطق سلیس تخصصی و فونکوسیونالیته اش، مجذوب می شدند.

راز موفقیت خمینی و سرّ پیروزی اش همین بود و بس. وگرنه، شاید دیگرانی بودند که تخصص های او را داشتند و شاید (محال نیست) متخصص تر از او هم بودند؛ اما حتی بخشی از «توان» او را برای رهبری نداشتند.

خمینی در رشته هایش متخصص شد و در هر کدام مدت مدیدی تدریس کرد؛ اما هرگز نه اسلام و نه انقلاب را بر اساس آن تخصص ها - حتی بر اساس فقه که تنها فروع اسلام است - تبیین نکرد. اگر چنین می کرد هرگز موفق نمی گشت خواه انقلاب او یک انقلاب صحیح تلقی شود و خواه نه.

سه چیز مسلّم و باصطلاح جامعه شناسان «واقعیت» است: پدیده انقلاب، پدیده رهبری، و منطقی که رابط میان رهبر و مردم بود. خواه کسی این سه پدیده را دوست داشته باشد و خواه از آن خوشش نیاید در هر صورت، هر سه برای یک جامعه شناس «موضوع تحقیق» می شوند بویژه جامعه شناسی که از افق بالاتر و با عینک فلسفی بدان ها بنگرد.

من نمی گویم این «منطق رابط» عین منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام است - حتی میان منطق قرآن (منطق خدا) و منطق پیامبر فرق خواهم گذاشت - بل می گویم آبشخور این منطق رابط، تنها قرآن و اهل بیت است گرچه اخگرک هائی از منطق تخصصی در میان آن مشاهده می شدند؛ لیکن به محض ورود به درون آن، خاموش می شدند و جائی در جان آن نمی گرفتند.

بطور ویژه باید گفت: منطق او بهیچ وجه یک منطق صرفا سیاسی تخصصی، نبود نه منطق تخصصی دانش سیاست و نه شیوه یک سیاسی عملی. او نامه ای به گورباچف نوشت دقیقاً بر اساس «منطق ارسطوئی صدرائی»، مطابق شناختی که از شخص گورباچف و جامعه آن روز شوروی، داشت. یکی از هدف ها در این نامه تشویق گورباچف به براندازی کمونیسم بود. اما هرگز با مردم خود و با سایر جامعه ها با چنین منطقی تخاطب نکرده است.

بنابراین در این جا تنها به این ویژگی منطق انقلاب اسلامی بسنده می شود که: یک منطق برخاسته از منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام بود و از جهت هندسه اندیشه و فونکوسیونالیسم همین قدر بس که تخصص ها در محل کفش کنی، کنده می شدند.

سایر ویژگی های آن در مبحث منطق قرآنی و اهل بیت علیهم السلام شناخته خواهد شد.

هندسه اندیشه در قرن ۱۹

منطق ماتریالیسم بیکن با خصیصه «اصاله العینی» طول ۲۵۰ سال (از تولد تا بلوغ) را طی کرد آنگاه در دو بستر قرار گرفت. یا بگوئیم این منطق در ۲۵۰ سالگی مرد و دو فرزند از خود به جای گذاشت: منطق «پوزیتویسمِ» اگوست کنت و منطق «ماتریالیسم دیالکتیک» مارکس. هر دو ماتریالیسم هستند و جان پدر جان هر دو است فرقی که دارند در میزان ریاضی شدن است پوزیتویسم نسبت به مارکسیسم انعطاف پذیر و از شدت نظم ریاضی کمتری برخوردار است.

هر دو بنوعی دچار اطلاق گرائی هستند و بقول ماکس وبر مدعی پیامبری هستند، با ترسیم مدینه فاضله خود، خصلت افلاطونی پیدا کردند.

«دیـانت انسـانِ» اگوست کنت که مثلاً ـ قرار بود جای دیانت های الهی را بگیرد کالای بی مشتری گشت و در مـدینه او کسـی ساکن نشد.

جامعه عالی (کمونیسم عالی) مارکس، نیز در واقعیت جریانش، شکست خورد، جریان حقیقی آن نیز در جامعه جهانی مفقود گشته است.

منصـفانه خواهـد بود اگر بگوئیم در عرصه انـدیشه امروزین جهان، پوزیتویسم کاملاً زنـده است اما مارکسـیسم مرده است که همین فرق نیز بدلیل شدت و عدم شدت نظم ریاضـی است. تار عنکبوت دقیق ترین و شدیدترین نظم ریاضـی را دارد به همین خاطر آسیب پذیرترین و میراترین شی است.

سخن از صـحت و عدم صـحت، سخن از حق و باطل نیست کسی می تواند بگوید هر دو باطل اند. سخن در این است که نظم طبیعی جهان چه قدر صبر و حوصله دارد. تا چه حد بر نظم ریاضی (نظم مصنوعی) اجازه بقا می دهد ساخته های انسانی خواه ساخته های فیزیکی او و خواه ساخته های انـدیشه ای او چه مقـدار می تواننـد در انـدرون جهان دوام بیاورند؟؟؟ در پاسخ این سوال می بینیم یـک کلبه گلی پایـائی نـدارد، یک ساختمان دقیق مهندسـی بیش از آن می پایـد، اگر ساختمان مهندسـی دقیق بیش از حدّ ظریـف شود قوانین مقـاومت مصـالحی ساختمـانی – قوانین طـبیعی – در آن فـدای ریاضـی خواهی افراطی گردد، زودتر از کلبه گلی فرو می ریزد.

اندیشه بی سامان یا اندیشه با سازمان ضـعیف دیری نمی پاید، اندیشه با سازمان دقیق می پاید، اندیشه با سازمان ریاضـی تر نیز فرو می ریزد.

اگر ارسطوئیسم با آن همه دقت ریاضی که داشت مدت زمان طولانی دوام آورد در سایه سه آوانس بود که به طبیعت رشوه می داد:

۱ - کلی گرائی پردامنه و فلّه گرائی در اندیشه.

۲ - کلی گرائی در موضوع و عدم تقسیم جهان هستی.

۳ - درآمدن به لباس های مختلف دینی.

از دیدگاه ماکس وبر باید گفت ارسطوئیسم هم پیامبری بود و هم نبود بت عیاری بود که به هر لباسی درمی آمد، نه مانند افلاطونیسم مدینه فاضله معینی با ریاضی همه بعدی می داد که زمانی مدینه اش ویران شود و نه دست از مدینه فاضله برمی داشت. از این جهت ابریشمی منعطف بود (گرچه از جهات دیگر سخت و سفت و در شبکه مستحکم لوله کشی شده بود) ابریشمی که شمشیر آشیل آن را نمی برید.

چه کسی می تواند ثابت کند که فنای کمونیسم و بقای پوزیتویسم بدلیل درصد صحت و سقم آنها بوده است؟ در صورتی که هر دو در پایان راه به یک منزل می رسند. جامعه سوئد یک جامعه پوزیتویست است که در سوسیالیزم اقتصادی (نسبت به حدود نود درصد مردمش) و کمونیسم جنسی، بیش از جامعه هائی که ۷۵ سال بر اساس مارکسیسم اداره می شدند، به کمونیسم رسیده است.

اگر گفته شود فرق این دو منطق در پیمایش عملی مسیر است، می گویم همین یعنی فرق میان ریاضی شدن و بیش از حد ریاضی شدن، که تو مو می بینی و من پیچش مو.

قیچی ریاضی مارکس احساسات و معنویات را برید و به دور انداخت، قیچی کنت با همه ریاضی گرانه (و ماتریالیستی) بودنش از این جراحی بازماند.

نردبان نظم ریاضی نردبان سقوط است هر کس بالاتر رود مطابق «قانون سقوط طبیعی» هم سریع تر مسیر سقوط را خواهد پیمود و هم بیشتر متلاشی خواهد شد.

منطق ماتریالیسم - بیکنیسم، پوزیتویسم، مارکسیسم - پیش رفت، موفق گشت. این تازیانه دراز بر پیکر اسب اندیشه بشر طوری فرود آمد و کالسکه زندگی را پرشتاب بر روی ریل منظم و جراحی شده پیش برد که انسان ناگهان خود را و شخصیت خود را نیز جراحی شده یافت. انسان کمّی، بریده از کیفیت.

ماتریالیسم تلنگر عظیمی بود که از روی پل دوپایه ای - هندسی کردن اندیشه و هندسی کردن جهان - عبور کرد و به هندسی کردن خود انسان پرداخت.

باز سـخن در صـحت و سقم، سعادت آفرین یا بدبختی آگین بودن این منطق نیست سخن در واقعیات است بدون سنجش آنها بـا حقایق. زیرا هر واقعیت حقیقت نیست و هر حقیقت به واقعیت نمی پیونـدد میان این دو «عموم و خصوص من وجه» است. و هم چنین این مقاله در صدد ردّ یک مکتب و قبول مکتب دیگر نیست و نیز در مقام حتی ترجیح یکی بر دیگری هم نیست.

کـانت بموقع به این حقیقت پی برد که چون ماتریالیسم هستی را جراحی کرده و تنها بخش مادی آن را در پیش روی اندیشـه قرار داده و دانش خـواهی انسـان را فقـط در ایـن بسـتر به جریـان انـداخته است به نتایـج عینی، مشـهود، تحـول سـاز در بخش مذکور، خواهد رسـید و رسید. جامعه بشری را مشعوف و شگفت زده کرد. امّا پس از اوج این حرکت، انسان ناگهان مشاهده کرد که به حس دانش خواهی خود پاسـخ نداده است و دانش را که ماهیت کیفی آن به ماهیت کمّی اش می چربد، به کمیت محض تبدیل کرده است.

کانت به این حقیقت توجه داد لیکن شتاب تجربه گرائی گوش شنوائی برای این پیام باقی نگذاشته بود.

کمونیسم عملی شوروی، را باید نقطه اوج نمودار کمّی اندیشی جامعه جهانی دانست و سقوط آن را نشان افراطگری مارکسیسم در هندسه ذهن، و هندسه عین، دانست.

از نگاهگاه «جامعه شناسی کلان» ظهور و سقوط شوروی در هر صورت (یعنی خواه پدید آمدن آن یک انقلاب حقیقی و مردمی و فرایند عوامل طبیعی «درون جامعه ای» باشد و خواه یک انقلاب مصنوعی و دست سازِ مراکز برون مرزی باشد و هم چنین سقوط آن) در این مسئله فرق نمی کند زیرا از این دیدگاه یک انقلاب مصنوعی نیز محصول جبری چگونگی های جامعه واحد جهانی است.

با بیان دیگر: پدیده ظهور و پدیده سقوط خواه طبیعی و فارغ از هر اراده فردی، باشند و خواه هر دو پدیده مصنوعی و یک امر مورد اراده آگاهانه فرد یا هیئت هائی باشند، و خواه یکی از آن دو طبیعی و دیگری مصنوعی باشد، در هر سه صورت، هر دوی آنها پدیده جبری جریان چگونگی «هندسه اندیشه ای» جامعه جهان هستند.

پایائی پوزیتویسم کنت بیش از مارکسیسم است می بینیم که پوزیتویسم جان وبریسم است و دستکم عنصری تعیین کننده در پوپریسم (نیز) هست.

ماکس وبر تا پوپر

اینک نوبت وبریسم است که فرو بریزد واگرنه بطور صددرصد دستکم با درصدی معین، آوار شود. پوپریسم جان پوزیتوسیتی وبریسم را از آن گرفته است اثبات گرائی آن را برانداخته و به جای آن «ابطال گرائی» را گذاشته است.

پوپریسم درست مانند لنینیسم خوره جان وبریسم است اگر لنینیسم مدت ۷۵ سال دوام کرد از پوپریسم نیز نمی توان توقع چندان زیادی داشت. همان طور که لنینیسم در نمود ظاهرش قلّه بلند مارکسیسم و نقطه تماس مارکسیسم نظری با مارکسیسم عملی بود امّا در درونش چاشنی و آنتی تز متلاشی کننده مارکسیسم را به همراه آورده بود پوپریسم نیز نسبت به وبریسم دقیقاً همین نقش را دارد.

گرچه از دیدگاه یک فرد پوپریست این سخن من یک نوع پیش بینی و نسخه نویسی برای آینده است اما این اصل اعلام شده که «علم آن است که ابطال پذیر باشد» مال پوپریسم است. آیا خود پوپریسم مشمول این اصل نیست؟ یا پوپریسم علم نیست؟.

امروز علاقه و گرایش به نظم طبیعی افزایش می یابد و در قبال آن نفرت از نظم ریاضی در انگیزش و هیجان است. زیرا نظم ریاضی در اعصار گذشته شگفت و شگفتی آفرین بود، اکنون انسان را احاطه کرده و او را در این جهان وسیع به تنگنای چهارمیخ کشیده است بشر هماره (آگاهانه و ناخودآگاه) سعی می کند دستکم دمی از این غل و زنجیر برهد. اگر شخصیت اجتماعی افراد در بستر جبرهای اجتماعی همراه با شتاب نظم ریاضی می دود، شخصیت فردی آنان سخت بی زار است لذا جنگل را به باغ منظم ترجیح می دهد، جوجه تیغی را (نه اسباب بازی زیبای مصنوعی را) برمی گزینند، لاک پشت (حیوانی

که قرن ها مورد اشمئزاز بشر بود) را روی میز خانه یا در آغوش کوچک و بزرگ جای می دهد، تجارت مجبور می شود رشته ای بنام «اکواریم» ایجاد کند، معماری ساختمان ناچار است پاسیوئی در نظر بگیرد. روزگاری انسان از نظم طبیعی به آغوش نظم ریاضی فرار می کرد امروز از سیطره نظم ریاضی به نظم طبیعی فرار می کند.

تباهی محیط زیست که محصول «هندسه اندیشه» و «اندیشه هندسه ای» است کودن ترین افراد را به نوعی وحشت انداخته است. انسان حق داشت این غول را بپروراند اما این نیز حقیقت است که امروز خودش در پنجه های این غول اسیر گشته است.

ماکس وبر وارث واقعی اگوست کنت منطق پوزیتویسم را که در سیستم کنتی به مدینه فاضله می انجامید، سترون کرد. او چکش کوبنده اش را (که افراد پیامبرنما را با آن می کوفت) همانطور که بر سر مارکس فرود آورد بر سر مورّث خودش یعنی کنت نیز کوبید. نه تنها علم و دانش را از نسخه دهی و دهش مدینه فاضله معاف داشت بل شعار «شناخت ایدئولوژی نمی دهد» را طوری سرداد که با «علم برای علم» مساوی گشت. او می گفت: ما دانشجو هستیم نه کاری با سیاست جامعه داریم که برای آن نسخه بنویسیم و نه در مسؤلیت ماست که جهان یا جامعه جهانی یا فلان جامعه در آینده چگونه خواهد بود. با این همه «اثبات گرائی» پوزیتویسم جان منطق او بود.

جراحی علم از ایدئولوژی و نفی «تاریخی پردازی» توسط ماکس وبر که امروز سکوی پوپریسم است، اگر هیچ اثر منفی ای نداشته باشد به نظر من دستکم در پروراندن غول مذکور سخت مؤثر بود. تا ۵۰ سال اخیر جنبه سود و سازندگی علم بطور روزافزون پیش می رفت. از آغاز نیم قرن اخیر جنبه خسران علم بطور شتاب آلود، پیش می رود.

درست است فواره علم روزی به این وضعیت می رسید ولی وبریسم مسیر این حرکت را کوتاه کرد. این سخن را باید با گستاخی تمام گفت: شعار «علم ایدئولوژی را نمی دهد» دست انسان را در تامین نسخه برای کنترل مضرات اندیشه هندسی، بست. اینک اهل دانش سراسیمه در صدد کنترل این غول هستند اما براستی دیر نشده است؟ امیدی هست؟ امید است چنین باشد همه چیز سامان یابد سلاح های هسته ای معدوم شود، لایه اوزن نیز ترمیم گردد.

بدین سان همراه با جریان منطق (و منطق ها) به ۵۰ سال اخیر می رسیم در این مسیر سری به اشخاصی مانند دکارت (ف ۱۶۵۰) – که همزمان با بیکن به منطق ارسطوئی تلنگر می زد و کار برای بیکن و بیکنیسم آسان می گشت – نزدیم. همین طور کانت (۱۸۰۴) که با انتقاد از «جزم اندیشی» پایه های ماتریالیسم بیکن را استحکام می بخشید گرچه مقوله «معلومات پیش از تجربه» او بنوعی کرسی صدارت را به عقل نظری می داد. یا هگل (۱۸۳۱) که اگر بیکنیسم پدر مارکسیسم است هگلیسم را باید مادر آن نامید نطفه بیکنیسم در رحم هگلیسم وجود مارکسیسم را منعقد کرده است ماتریالیسم او و دیالکتیک این، دو نطفه نرو ماده هستند جنین مارکسیسم را منعقد کرده اند و همین تماس وجودی مارکسیسم با هگلیسم است که آن را با برادرش یعنی پوزیتویسم ناتنی کرده است. و نیز به سراغ شوپنهاور نرفتیم فلسفه او معاصر و همزمان با برادران مذکور (پوزیتویسم و مارکسیسم) امّا با عنصری تعیین کننده، از ارسطوئیسم که از روی بیکنیسم پل می زد و از ارسطو به ۱۸۶۰ می رسید. گفته شد که جهان ارسطو از منطق او زاده می شود – فلسفه ارسطو در شکم منطق او جای دارد، منطقش ابزار فلسفه اش نیست مادرِ آن است – شوپنهاور این حقیقت اعلام نشده بل مخفی داشته شده ارسطوئیان را بطور اعلام شده اصل فلسفی خود قرار داد که: اگر من نباشم جهان وجود ندارد، اگر اندیشمندی وجود نداشته باشد جهانی وجود ندارد.

در اینجا نیز باید گفت: اگر ارسطوئیسم پدر شوپنهاوریسم است دکارتیسم مادر آن است عنصری از آن و عنصری از «من هستمِ» دکارت، اساس فلسفه شوپنهاور را تشکیل می دهند.

عبور از کنار اینان و قرار ندادن آنان در بستر این بحث نه بخاطر پرهیز از اطاله کلام بل همانطور که جریان این بحث نشان می دهد بدین جهت بوده که به نظر نویسنده اینان از مراحل فراز «ریاضی سازی اندیشه» و «ریاضی سازی جهان»، نیستند.

این سخن صرفاً به «ریاضی سازی» ناظر است نه به اهمیت یا عدم اهمیت یک فلسفه و یک فیلسوف، همانطور که پیشتر گفته شد این مقاله حتی کاری با صحت و عدم صحت، ضعف و قوت، راجح و مرجوح، ندارد تنها به دنبال سیر تحول «ریاضی سازی» و سرگذشت «هندسه اندیشه» است.

اما یادی از نیچه و هایدگر خواهم کرد تا احوال آنان در مسئله «ریاضی سازی» و «جراحی اندیشه و جهان» پرسیده شود.

پس از توضیح فوق برگردیم به ۵۰ سال اخیر: در این نیم قرن اخیر با پدیده های شگفتی در عرصه اندیشه مواجه می شویم:

۱- علم آن است که ابطال پذیر باشد:

این جمله که ترجیع بند اکثر متفکرین عصر و بینش غالب در عرصه تفکر است با هر معنی و مفهومی، نمی تواند خالی از این عنصر باشد که «علم نمی تواند عاری از بطلان باشد». دانش بشری در ناب ترین ماهیتش ۵۰٪ جهل است.

روح و ساختمان جمله طوری است که اگر علم بیش از ۵۰٪ همراه با جهل باشد جنبه علم بودن آن مخدوش می شود و اگر بیش از ۵۰٪ جنبه علمی آن باشد ابطال پذیری آن مخدوش می شود.

۲- کار علمی محدود به اثبات خواهی نیست، اندیشمند می تواند ابطال خواهی کند.

یک قانون دادگاهی از آغاز تا ۵۰ سال پیش بر محافل علمی حاکم بود که «مدعی نظریه علمی باید آن را اثبات کند». ولی امروز فرد دانشمند می گوید: این یافته من است اگر تو نمی پذیری ابطال کن.

ابطال گرائی، ابطال خواهی و چسبیدن به «بطلان» در دو مورد اساسی بالا در یک بررسی «جامعه شناسانه شناخت» از کجا ناشی شده است؟ آیا این سرانجامی است که سیر تکاملی علم به آن رسیده یا یک «ارتجاع» است؟؟ آیا نمی توان این پدیده عظیم را «سرخوردگی» نامید؟ یا باید به آن بالید و آن را نقطه اوج اندیشه و دانش دانست؟.

هرکسی هر پاسخی به این پرسش بزرگ بدهد به جای خود محترم، اما از نگاهگاه این مقاله و با پی گیری مسئله «ریاضی سازی» و «اعطای نظم ریاضی به اندیشه و جهان»، بت شدن «بطلان» مصداق سرنگونی فواره است، فواره که بلند شد سرنگون می گردد. فواره ریاضی سازی بیش از حد بلند شده بود، این ساختمان مهندسی شده بیش از حد ظریف شده بود، این نظم ریاضی خواه در اندیشه و خواه در موضوع خیلی دقیق شده بود، حوصله و تحمل نظم طبیعی بیش از این نمی توانست وجود آن را تحمل کند. گویا اینجا نیز آخر خط ریاضی سازی پوزیتویسم است بل آخر خط «هندسی کردن شناخت» همه بشرهاست.

کُشتی و گلاویزی دو نظم - نظم ریاضی و نظم طبیعی - ممکن بود به جائی منجر شود که نظم ریاضی (یعنی علم) از بین برود بدون اینکه سوگمندی در سوگ او بنشیند. پوپریسم از هر جهت و از هر دیدگاه منفی و نادرست باشد از این جهت که از ارتفاع بیش از پیش فواره علم می کاهد و علم را وادار می کند که سر تسلیم در قبال نظم طبیعی فرود آورد و این کُشتی موقتاً به کشته شدن علم نیانجامد، یک موهبت است.

با این همه روشن است که نیم قرن اخیر یک «برگشت» است برگشت به فلّه، فلّه کاری و فلّگی جهان. یک پرهیز است پرهیز از ریاضی سازی خواه در اندیشه و خواه در موضوع اندیشه.

۳- فونکوسیونالیسم و جراحی ممنوع:

نیم قرن اخیر سعی دارد حتی الامکان ریاضی گرائی علم را (که علم غیر از همان ریاضی گری معنائی نداشت) تا حدی کنترل کند از اجنبیت بیش از حد میان نظم ریاضی و نظم طبیعی بکاهد.

مهم این است که همه این پدیده های تحول آفرین بر اساس یک جبر - جبر با بار معنائی جامعه شناختی - پدید آمده اند گرچه از زبان و حنجره فردی بنام پوپر اعلام می شوند. خود پوپر هرگز به اندیشه خودش از دیدگاه نظم ریاضی و نظم طبیعی ننگریسته است مسئله گلاویزی و درگیری دو نظم برای او و پیروانش هرگز مطرح نبوده و نیست.

۴- دهکده شدن جهان:

سرعت اطلاع گیری و اطلاع رسانی، وفور وسائل ارتباط جمعی در راس شان «دِیُو» و الهه ای بنام رایانه، جهان را به یک دهکده بل به یک مدرسه واحد تبدیل کرده است. چیزی بنام «علم» که روزگاری غیر از نظم ریاضی، غیر از «تخصّص» معنائی نداشت هم اینک دارد ژورنالیته بل ملك بلا منازع عوام می گردد، دانش بطور فلّه ای رد و بدل می شود ترازوها بتدریج از بین می روند، بسته بندی ها از این کالا فاصله می گیرند، حساب و کتاب رخت برمی بندد، «محفل» و محافل علمی معنایش را از دست می دهد. مراکز علمی، آکادمی ها، مدرسه ها، دانشگاه ها صرفاً بنگاه های واسطه گر می شوند که مسائل ریاضی شده و تخصصی را به شبکه ارتباط و انتقالات فلّه ای تحویل دهند.

نیچه گرایی جدید

یکی از القاب نیچه «دیوانه» است. چرا؟.

اگر یادمان باشد سخنی از «هنر» گذشت و در آنجا یادی از «مجنون» کردیم و گفته شد:

اگر آهو طبیعت است و ارسطو دانش، مجنون هنر است.

هنر یک نگاه خاطره انگیز از کانون نظم ریاضی به نظم طبیعی است که در دوردست ها قرار دارد.

نظمِ هنری رابط میان دو نظم ریاضی و نظم طبیعی است و با هر دو نظم متفاوت است چیز سوم است. اگر در وسط نظم ریاضی بایستید و به هنر بنگرید آن را نامنظم و دستکم نوعی نظم در بی نظمی خواهید دید. و اگر در میان نظم طبیعی جهان باشید و به هنر بنگرید باز آن را دستکم متفاوت و غیر از نظم طبیعی خواهید یافت پس هنر از هر دو دیدگاه، نظم در بی نظمی است. یعنی دیوانگی است.

در همانجا گفته شد: فرق میان آهو، ارسطو، مجنونِ لیلی، چیست و در چیست؟؟ تنها یک چیز: اولی در بحبوحه نظم طبیعی است دومی در شدت و دقت نظم ریاضی وسومی از نظم ریاضی توبه کرده و به نظم طبیعی برگشته است. و همیشه هنر با عنصری از جنون همراه است. و فرق میان نبوغ و جنون نیز یک پرده نازک است.

نیچه نیز دیوانه است، مجنون است چون قیچی جراحی او کند بود و اگر می توانست آن را کنار می گذاشت، او به اندیشه اش سازمان نمی داد، پرت وپلا۔اندیش و پرت وپلا۔گو بود. تا می توانست از ریاضی سازی ذهنی و اندیشه و موضوع اندیشه (جهان) پرهیز می کرد.

کسی که روزگاری فلسفه اش در محافل علمی مساوی دیوانگی تلقی می گشت امروز در همه جا مطرح است عقل عاقلان را به خود جذب می کند، آنان را وادار می کند که وقت و عمرشان را در شناختن اندیشه او به کار گیرند. چرا؟ چه شده؟ همه در دیوانگی بنوعی با او شریک شده اند؟!.

چه نکته مهمی در فلسفه نیچه نهفته است؟ هیچ چیز غیر از اینکه: گرایش عصر ما بر علیه ریاضی سازی و سازمان دهی به اندیشه، است. این فواره دیگر سرنگون می شود، فله کاری نیچه زمان خودش را باز یافته است.

شگفت است نیچه این زمان و شرایط این زمان را پیشگوئی کرده است: هنوز عصر من فرا نرسیده است، هنوز وقت آن نرسیده است که کتاب های من درک شود.

گفته شد سقراط - بانی اندیشه و دانش و از بین برنده سفسطه - تنها دو جمله آورده بود «منظم بیندیشیم» و «منظم سخن بگوئیم». نیچه در زمانی می زیست که این نطفه اولیه آماسیده و باد کرده بود و به صورت یک غول درآمده بود، او ناخودآگاه، ملهمانه، با حس ناشناخته (یا هر چه می خواهید بنامید) به این افراط ریاضی گری پی برده بود.

وگرنه، اظهارات نیچه اگر دیوانگی است براستی اصل پوپری «علم آن است که ابطال پذیر باشد» چیست؟! فرق میان نیچه و پوپر این است که نیچه بقول خودش «زودتر از موعد به دنیا آمده بود» سخنان او باعث رمش دیگران می گشت ولی سخنان پوپر موجب رمیدن هیچ کسی نمی شود حتی کسانی که فلسفه پوپر را از اصل و اساس غلط می دانند. زیرا زمان برای این سخنان مساعد است اگر هایدگر در هیچ بعدی از ابعاد فلسفه نیچه از او پیروی نمی کرد، بیشتر به نفع نیچه بود. شاید حمایت این تنها مرید از این مراد، به ضرر مراد تمام شده است. ای کاش دیگ پربخار نیچه با مته هایدگر سوراخ نمی گشت و نیچه گرائی دو سه دهه به تاخیر می افتاد آن وقت سیمای اندیشه او با شتاب بیشتری و با جذابیت افزونتری، مطرح می گردید.

نیچه بخوبی تشخیص داده بود که یقه چه کسی را باید بگیرد و گستاخانه به محاکمه اش بکشاند سقراط؛ سقراطی که بنیان گذار «هندسه شناخت» بود، بزرگ جراح اندیشه و نطفه گذار فونکوسیونالیسم بود.

نیچه سخن از «نشخوار» می گوید. او علمی را که به خورد بشر داده شده است غیر قابل هضم می داند لازم است معده بشریت

آن را از نو به بالا فرستد تا مجدداً نشخوار شود، هندسه آن زیر فشار فک های بشریت خرد گردد.

یک گروه هفت نفری از گردش صحرائی بر می گشتند، خسته و کوفته. یکی گفت: عجب کیفی کردیم.

دومی: بگو عجب حماقتی کردیم، عاقل آن است که این روز تعطیلی را در خانه اش دراز کشید و خوابید.

سومی: عاقل آن است که در این روز به کارهای ریخته و مانده در طول هفته اش، پرداخت.

چهارمی: پدرم معتقد است این دیوانه بازی ها مولود رفاه و مفتخواری است.

انسان ها پنجمی: اما پدربزرگ من می گوید اگر شب ها را هم در بیابان می ماندید مجنون را بهتر درک می کردید.

ششمی: به بابا بزرگت بگو: مجنون از عشق لیلی، بیابانی شده بود ما آن عرضه را نداریم کار ما بی دلیل و بی علت است براستی حماقت محض است نه جنون.

هفتمی: ما عاشق طبیعتیم. - کمی مکث کرد سپس افزود: درست است الجنون فنون.

انسان در بحبوحه نظم ریاضی و ره آوردهای نظم ریاضی خفه می شود آهوی دلش از چنگال آن می رمد و به سوی دشت می رود اما تعقل ریاضی و هندسه ذهنش او را ملامت می کند. وه چه دردآلود است هم خواستن و هم نخواستن، چه سخت است یک وجود واحد دو شخصیت را در درونش تحمل کند.

پناه بردن به دامن طبیعت از دیدگاه اندیشه ریاضی شده، جنون است و پرهیز از این کار از دیدگاه نظم طبیعی جنون است. پس بشر باید راه نیچه را برود امّا او نیز مجنون است.

پس راه صحیح کجا و کدام است؟ بماند به آخر مقاله.

دفاع از سقراط:

حتی اگر از دیدگاه نیچه نیز نگریسته شود سقراط بی تقصیر است. اگر چیزی بنام «هندسه اندیشه» محکوم شود و ریاضی کردن آن خطا فرض شود باید گفت: این خطا همزاد بشر است. تقطیع آوای انسان و قرار دادن تکّه های آن در قالب های ۲۶، ۲۷، ۳۲ حرف، سپس «سخن سازی» با آن حروف، آنگاه نامگذاری اشیاء جهان با «کلمه» و ادای مقصود با «جمله» اساس و بنیان ریاضی کردن ذهن و «هندسه شناخت» است.

اگر این خطاست (که نیست) خطای «انسان بودن انسان» است که در اصل، بزرگ امتیاز انسان از حیوان است. سقراط در پرورانیدن این اصل نیز دچار افراط نگشته است افراطکاران کسان دیگرند. منطق سقراط نزدیکترین منطق به منطق انبیا است که یکی از آنها زردشت (محبوب نیچه) است.

منطق انبیاء ، قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)

منطق انبیاء ، قرآن و اهل بیت (ع)

در این مبحث نیز قصد داوری در صحت و سقم ندارم، در صدد ترجیح منطق انبیاء بر منطق های گوناگون نیستم - گرچه افتخار می کنم یک مسلمان شیعه هستم و هیچ مکتبی را غیر از مکتب جعفر صادق علیه السلام صحیح و سعادت آور نمی دانم - هدفم تنها شناساندن منطق انبیاء انهم فقط از بُعد «هندسه شناخت» است. تا پاسخی باشد بر پرسشی که در ذهن همگان است. همگان اعم از پیروان ادیان و دیگران، این سوال را در ذهن دارند: چرا پیامبران در قالب هیچکدام از منطق های شناخته شده سخن نگفته اند؟.

خوشبختانه در این موضوع با یک همگونی و «وحدت شخصی» روبه رو هستیم؛ همه پیامبران یک منطق واحد داشته اند. و نیز هیچ پیامبری با یکی از منطق هائی که غیر پیامبران داشته اند، سخن نگفته اند.

پیامبرانی که دست تاریخ به آنان می رسد از نوح، ابراهیم، وشینو، کرشنا - مراد اقنوم های بودائی نیست -، بودا، جاماسب، ایوب، زردشت، لوط، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، موسی و... تا عیسی و پیامبر اسلام همگی در دایره این «وحدت» بوده اند.

و جالب این که هر مدعی نبوت نتوانسته در این دایره واحدِ منطق قرار گیرد و بنوعی دچار فونکوسیونالیسم شده است گرچه فردی نابغه هم بوده باشد.

قبل از هر چیز نفس همین منطق نشان نبوت انبیاء است وتخلف از آن نشان کذب ادعای مدعیان است.

ونکته مهم دیگر: اگر منصفانه داوری کنیم و واقعیت را انکار نکنیم باید گفت: جامعه بشری در طول تاریخ با فرهنگ انبیا زیسته است و از مکتب های دیگر استفاده ابزاری کرده است. هیچ انسانی هیچ دانشمندی را در کانون قلبش به یک پیامبری ترجیح نداده است گرچه در این بین نوسان ها رخ داده و گرایش هائی به این طرف و آن طرف شده است و می شود. انسان ها پیامبرگونه زاده می شوند و دستکم در زمان پیری پیامبرگرا، می شوند.

راه و منطق پیامبران می ماند راه و منطق دیگران حتی در قالب ادعای نبوت، از بین می رود مانند راه مانی و مزدک، مسیحیت را بعنوان مثال در نظر بگیریم: زمانی فلسفه افلاطون در درون مسیحیت جولان می داد، زمان دیگر ارسطوئیسم و اینک لیبرالیسم. در اصل مسئله هیچ فرقی میان این سه نیست انسان جراحی خواه و نیازمند به «هندسه شناخت» همیشه گرایش داشته دین را نیز جراحی کند همان طور که اندیشه و جهان را جراحی می کرد گاهی با قیچی افلاطون و گاهی با قیچی منطق ارسطوئی و گاهی با قیچی لیبرالیسم که آلیاژ بیکنی با آب دیدگی ترانسفورمیسم تیز شده بدست پوزیتویسم، دین را ریاضی می کند.

گرچه در این بین سرطان لیبرالیسم مناطق بیشتری از اندام پیکر دین و مناطق زیادتری از کشور دین را فتح کرده و با استمداد از مارکسیسم در بخش «خانواده» دین، به تخریب گستاخانه ای پرداخته است در حدی که فرد غیر متخصصی مانند کلینتون سوگمندانه می گوید: عامل صفیر گلوله ها توسط دانش آموزان در فضای کلاس درس، سستی ارکان خانواده است.

با همه این ها مسیحیت (این آئینی که همگان و خود مسیحیت معتقد است کتاب آن تحریف و اصول متعددی از آن در همان آغاز ورود به اروپا توسط پولس از میان برده شده) لیبرالیسم را نیز در درون شکم خود هضم خواهد کرد همان طور که فلسفه افلاطون و ارسطو را هضم کرد.

انسان درست همان طور که به غذا و اکسیژن نیازمند است به مذهب نیاز دارد دین همیشه باقی است بقائی که در همیشه تاریخ سکولاریست ها را عصبانی و سخت خشمگین کرده است.

رابطه فونکوسیونالیسم با دین همان است که با اندیشه و جهان است هرچه جهان را مطابق الگوهای منطقی خودمان جراحی و هندسی کنیم جهان سرجای خود باقی و بی اعتنا به کار ما به کار خود مشغول است همین طور است دین. فونکوسیونالیست ترین منطق یعنی مارکسیسم ۷۵ سال بر همه رگه ها و رگ های جامعه شوروی مسلط گشت و حکومت کرد آنگاه رخت بر بست اینک مسیحیت در اروپای شرقی (از کوه های آرال تا رودخانه آلب و ایزار) هرگز ضعیف تر از اروپای غربی نیست، عنصر دین در تکوین عامل براندازی شوروی اولین و تعیین کننده ترین عنصر بود. در حالی که ارسطوئیسم، بیکنیسم، دکارتیسم، کانتیانیسم، پوزیتویسم و... هر ایسم دیگر اگر بنوعی بنفع مارکسیسم نبودند انرژی ای هم برای براندازی آن نداشتند.

اگر منطق همین انجیل تحریف شده، یک منطق فونکوسیونالیسم بود مسیحیت نیز مانند آنهمه ایسم ها، دوره ای می درخشید سپس از عرصه دنیا برچیده می شد نوبت را به ایسم دیگر می داد.

و اگر مقاومت و سرسختی دین پیشین در مقابل دین بعد از خود ریشه هائی در تعصب، عادت و... داشته و دارد، یکی از عوامل مقاومت، همین غیر فونکوسیونالیسم بودن منطق آن است.

انبیاء همیشه به علم و دانش تشویق کرده اند لیکن خودشان مستقیماً به جراحی اندیشه و جهان نپرداخته اند زیرا در این صورت آنچه آورده بودند «دین» نمی بود بل علم می بود و به سرنوشت منطق های علمی دچار می گشت وانگهی ناچار بود به جائی برسد که علم رسیده و شعار می دهد: علم آن است که ابطال پذیر باشد.

دین انسان خود انسان است آیا می شود شعار داد: انسان آن است که ابطال پذیر باشد - ؟

مذهب کپی هستی است آیا می شود شعار داد: هستی آن است که هستی نباشد - ؟

آنان که «غیر جراحی بودنِ» منطق دین را درک نمی کنند شعار می دهند «زبان دین رازآلود است»!!

دین و دانش – قرائت های مختلف از دین

برخی معتقدند که دین و دانش با هم متضاد و دستکم متعارض هستند برخی باور دارند که دین عین دانش و علم است و مارکس می گوید: دین افیون جامعه هاست.

اما حقیقت این است که دین عین دانش است اما نه با منطق فونکوسیونالیسم، دین نه اندیشه را جراحی و ریاضیمند هندسی می کند و نه جهان هستی را و نه شخصیت انسان را. درست است اگر جامعه جاری بشری به دین بسنده می کرد و با همین روش دین پیش می رفت در این مدت زمانی که بر او گذشته به این همه مواهب علمی و صنعتی نمی رسید، از شتاب این حرکت بطور فاحشی کاسته می شد؛ اما نظر به تشویق انبیاء بر علم پژوهی و صنعت گرائی نه تضادی میان دین و دانش هست و نه هر نوع تعارض دیگر.

با عبارت خلاصه تر: انبیا نمی خواستند و نخواستند مسئولیت فونکوسیونالیسم را به عهده بگیرند تا تالی های فاسد آن نیز به عهده آنان باشد. اندیشه را بدان حد به مهمیز نظم ریاضی نکشیدند تا امروز به نادرستی کارشان اعتراف کنند و در سوگ کار اول شان به مویه نشینند.

ماکس وبر یک سوی سکّه را نشان می دهد: کار دانشمند نسخه دادن برای آینده جامعه نیست زیرا دانشمند پیامبر نیست.

دقیقاً و عملاً نیز مشخص گردید که نسخه های علمی به درد بشریت نمی خورد این نسخه ها به جای سازندگی عامل تخریب گشتند. زیرا منطق جراحی شده نسخه جراحی شده می دهد که اگر به بخشی از اندام هستی انسان مفید باشد برای بخش دیگر

مضر خواهد بود. ولی پلورآلیست ها توجه نکردند که این شامل منطق انبیا نمی شود و مصرانه درصددند که منطق دین را پیرو منطق های جراحی شده، بنمایند.

آن سوی سکه این است: کار انبیا نسخه دادن است زیرا منطق شان طبیعی است و اگر حساب تحریفات و تحمیلات را جدا کنیم می بینیم که ادیان نه چیزی به ضرر انسان آورده اند و نه ناچارند نسبت به «حق»ی که آورده اند شعار «بطلان گرائی» بدهند و نه مانعی در راه پیشرفت بشر ایجاد کرده اند بل بدان تشویق کرده اند.

کدام عنصر از عناصر مسیحیت زمینه دادگاه های انگیزاسیون را فراهم کرده بود؟ در کدام جمله ای از عهد عتیق و عهد جدید عبارت «نه فلک»، «فلک اطلس»، «مسطح بودن زمین» و... آمده بود؟ ارسطوئیسمِ نفوذی بر مسیحیت، اهل دانش را اعدام می کرد و هر کشف علمی را کار شیطانی می نامید، و به نام دین تمام می گشت.

انگیزاسیون محصول منطق جراحی شده ارسطوئی بود نه منطق انبیاء.

قرائت های مختلف از دین:

قرائت های مختلف از دین و برداشت های متفاوت از آن، یک واقعیت است که بشر توان پرهیز از آن را ندارد. اما این واقعیت حدی و حسابی دارد یا نه؟ -؟ و اگر دارد حد و حساب آن چیست؟

انسان ها پیامبر نیستند وقتی با جهان رو به رو می شوند آن را در یک نظم ریاضی تصویر کرده و با ذهن ریاضی شده به کاوش در آن می پردازند و این حق انسان است.

انسان دین را نیز (مانند جهان) در پیش روی خود قرار می دهد، با منطق ریاضی شده خود در آن به تحقیق می پردازد و به برداشت های مختلف می رسد.

قرائت های مختلف علمی از جهان - از باب مثال هیئت بطلمیوسی، کپلری، کپرنیکی و نیوتونی هر کدام قرائتی از نظام کیهانی جهان هستند - بدین معنی نیست که کپلر دست دراز کرده و نظام واقعی جهان را گرفته آن را ذوب نموده و در سیستم ریاضی ذهنی خودش به قالب ریخته است. جهان بر سر جای خودش هست کپلر و نیوتون، من و تو هر نظریه درست و نادرست بدهیم لطمه به واقعیت جهان نمی زنیم. در این کار منطق فونکوسیونالیستی خودمان را به نظام جهان نفوذ نمی دهیم و آن را دگرگون نمی کنیم.

اما هنگامی که با همین سیاق به سراغ دین می رویم قهراً و لزوماً و الزاماً دین را ذوب کرده و در قالب اندیشه فونکوسیونالیته خود قالب گیری می کنیم همان طور که منطق و فلسفه ارسطوئی مسیحیت را درست در قالب خویش قالب گیری کرد و آن را دگرگون ساخت.

پس باید توجه کرد برداشت های مختلف از جهان و از هر شیی ء دیگر با برداشت های مختلف از دین، فرق اساسی دارد.

جنگ مسیحیت ارسطوئی با علم جنگ دین با علم نبود جنگ دو منطق فونکوسیونالیته بود مانند جنگ لیبرالیسم با مارکسیسم.

پس: از جهتی بروز قرائت های مختلف از دین یک واقعه اجتناب ناپذیر است و از طرف دیگر باید از این واقعیت اجتناب ناپذیر اجتناب کرد، راه خروج از این بن بست وجود دارد؟ آن راه چیست؟

مثال: مکتبی بنام «مارکسیسم» به وجود آمد، ایسم های دیگر به جان آن افتادند و به نقد پرداختند ابتدا منطق سپس فلسفه نظری و آنگاه فلسفه عملی آن را بررسی کردند و شناختند آنگاه بر اساس شناخت شان به رد آن پرداختند.

در مورد دین نیز ابتدا باید منطق آن سپس فلسفه نظری و عملی مبتنی بر آن منطق، را شناخت آنگاه یکی از دو نتیجه حاصل

می شود:

۱ – ردّ دین: در این صورت جائی برای قرائت و برداشت های مختلف از دین نمی ماند، مسئله سالبه بانتفای موضوع، می شود.

۲ – پذیرش دین: در این صورت قرائت ها و برداشت های مختلف مجبورند در درون همان منطق باشند که پذیرفته شده است. و «حد و حساب» همین است.

مثال: اسـلام دین مسـیحیت، یهودیت، مجوسیت را به رسمیت می شناسد امّا «دین انسانِ» اگوست کنت و دین مارکسیسم را به رسمیت نمی شناسد. زیرا منطق آن سه، منطق دین است لیکن منطق این دو منطق فونکوسیونالیسم است.

در اصطلاح ادیان چیزی بنام «ارتداد» هست، ارتداد با ادبیات امروزی یعنی:

۱ – رد کردن یک دین.

۲ – تبدیل منطق یک دین به یک منطق فونکوسیونالیته. خواه بصورت ذوب کردن یک اصل و قالب گیری کردن آن در قالب منطق دیگر و خواه بصورت ذوب کردن اصل های متعدد، باشد. مراد از اصل، مسلمات منطق و فلسفه یک دین است.

در این میان ممکن است یک چیزی، مقوله ای، از خارج به متن دین نفوذ کند و به صورت یک اصلی از اصول آن در آید ردّ چنین اصلی از مصادیق «اصلاح» است نه «قرائت». که باید نفوذی بودن آن ثابت شود.

حد و حساب دوم – دیه بر عاقله

در برگ های بعدی خواهد آمد که: منطق انبیا با همه جراحی پرهیزی اش، در یک مورد کاملاً جراحی شده است: مورد حقوق به معنای عام و حقوق خانواده بطور ویژه.

پیامبران همه علوم را به دست مردم سپرده و در اختیار مردم قرار داده اند، غیر از یک علم، علم حقوق. خودشان در این علم دقیقا متخصصانه وارد شده اند مطابق انسان شناسی و جامعه شناسی ویژه خودشان، یک منطق فونکوسیونالیته در نظر گرفته و بر اساس آن یک حقوق کاملاً منظم با نظم ریاضی و سازمان ریاضی با شبکه ریاضی، داده اند.

در سازمان و سیستم حقوقی یک پیامبر مورد پذیرش، جائی برای قرائت های مختلف نیست. زیرا خود آن پیامبر شبکه حقوق دین خود را متخصصانه با منطق ریاضی شده و در یک هندسه شناخت معین، ارائه داده است یعنی مسائل را در جزئی ترین صورت و «خارجی»ترین قالب (نه ذهنی و نه کلی فلسفی)، در علمی ترین شکل، ارائه داده است.

قرائت های مختلف در چنین حقوقی سه صورت زیر را دارد:

۱ – قرائت مختلف در شناختن مقصود پیامبر در مسائل جزئی و فرعی تر: مانند اختلاف فتاوی در حقوق اسلام.

۲ – قرائتی که اساس منطق این مکتب را رد کند مثلاً یک قرائت مارکسیستی از لیبرالیسم، قرائت نیست از بین بردن آن است و هم چنین یک قرائت لیبرالانه از مارکسیسم تباه کردن مارکسیسم است.

منطق اسلام در تشریع، یک منطق جراحی شده است و خود دارای هندسه اندیشه ای معین است، قرائت آن در قالب هندسه دیگر، رد آن است و دستکم جراحی ای اندر جراحی معین، است.

قرائت از اسلام با منطق لیبرالیسم آنهم در بخش جراحی شده آن، قرائت نیست رد است.

۳ – قرائت مختلفی که لازمه اش حذف یک عنصری از منطق پیامبر یا نفوذ دادن عنصری از منطق دیگر بدان منطق و یا نفوذ دادن مطلق عنصر در آن، باشد.

الف: حذف عنصر:

اسلام اعلام می کند که عنصر «سماحت» را بعنوان یک اصل در هندسه و نظام اندیشه ای تقنینی اش جای داده است. نادیده گرفتن این عنصر تسامح و افزودن بر کم و کیفِ «تکالیف»، حذف یک عنصر است.

ب: نفوذ دادن یک عنصر از عناصر منطق دیگر: مانند نگریستن با عینک لیبرالیسم بر یک مسئله ای از مسائل حقوقی دین.

مثال: اسلام مدعی است که در هندسه اندیشه ای تشریعی خود عنصر «سماحت» را در حد نهایت لزوم مراعات کرده است «بعثت علی الحنفیه السّهله السّمحه» کسی که این مدعا را می پذیرد دیگر نمی تواند در شریعت تسامح کند. زیرا مصداق «تسامح اندر تسامح» می شود نه تسامح.

تسامح اندر تسامح مساوی می شود با منطق و هندسه اندیشه ای لیبرالیسم.

ج: نفوذ دادن مطلق عنصر یا عنصر مطلق: مانند تمسک به شرایط زمان تاریخی (مثلاً: روزگار ما) و محدود دانستن مسئله به عصرهای گذشته. در حالی که آن پیامبر مدعی است سازمان حقوقی او برای ابدیت است.

قرائت با چنین لازمه ای ردّ نبوت آن پیامبر است. مثال زیر هر سه صورت بالا و هر سه لازمه بالا را دربر دارد:

فردی، آقائی، حضرتی با این که خودش را مسلمان می داند بعنوان حقوقدان در محفلی علمی ابراز کرده بود: دیه بر عاقله بقیه ای از بقایای نظام عشیره ای عرب است و به درد امروز نمی خورد.

اگر فردی از عشیره ای، فردی از عشیره دیگر را می کشت مجموع عشیره قاتل مسؤل خون مقتول، بود. دیه بر عاقله بر این عنصر حقوقی نظام عشیره ای مبتنی است.

این نظریه قرائت نیست و اگر در مورد یک نظام حقوقی پارلمانی یا نظام حقوقی فلان جزیره بومی، ابراز می شد یک نظریه جامعه شناسانه علمی تلقی می گشت (جامعه شناسانه و خارج از تخصص یک حقوق دان).

اما ابراز چنین نظریه ای در مورد یک پیامبر ردّ آن پیامبران است زیرا پیامبران مدعی هستند که آئین شان را از وحی می گیرند نه از تأثیرات و تأثرات جامعه ای که محیط بر آنان است.

اگر پیامبری آمـده در جامعه و امّتی که به وجود آورده چیزی بنام «بیع» را در سازمان حقوقی خود جای داده و چیزی بنام «ربا» را حذف کرده است، مدعی است هر دو کار را با دستور وحی کرده است.

مارکسـیسم می گفت: در کمونیسم عالی چیزی بنام بیع و «خریـد و فروش» وجود نـدارد و نباید وجود داشـته باشد زیرا بیع در کمونیسم عالی به درد نمی خورد. و حق داشت زیرا مارکسـیسم رسـماً دین را ردّ می کنـد سـپس این سـخن را می گوید. این سخن دسـتکم ارزش علمی دارد. اما حضـرت حقوق دان ما همان سخن را می گوید در عین حال خودش را مسلمان می داند. عملاًـ مصـداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» می شود و سـخنش هیـچ ارزش علمی نـدارد حـتی ارزش علمی حقوقی. زیرا نه از یک منطق مشخص علمی پیروی می کند و نه از منطق پیامبر مورد نظرش. و یک فرد بی منطق است.

دیه بر عاقله:

اکنون که سخن بدین جا انجامید کمی درباره «دیه بر عاقله» درنگ کنیم:

لغت: عَقَلَ البعیر: شدّ ذراعه بحبل: پای شتر را با طناب بست.

عاقل: کنترل کننده. در بند کشنده، باز دارنده.

العُقْله: ما یعقل ویربط به: چیزی که بوسیله آن چیزی را می بندند: ابزار باز دارندگی.

عاقله: عده ای که بازدارنده باشند: گروه بازدارنده.

در بیان این حقوق دان محترم دو عنصر زیرا می بینیم:

الف: متعلق به نظام بین العشایری است.

ب: به درد امروز نمی خورد.

عرب عـدنانی یعنی عرب هـای سـاکن بخش شـمالی شـبه جزیره، فاقـد حکومت مرکزی بود، بطور ملوک الطوایفی یـا بگوئیم «رئیس الطّوایفی» اداره می شد و عرب قحطانی در جنوب شبه جزیره (یمن) دارای حکومت مرکزی بود.

در میان عرب عدنانی حاکم هر عشیره در میان خودش بود یعنی هر عشیره یک کشور کوچک بود.

امروز کـه چنـد نفر ایرانی در پاکسـتان کشـته شـده انـد دولت ایران که نماینـده مردم ایران است از دولت پاکسـتان باصـطلاح قصـاص قاتلین و یا دیه مقتولین را می خواهـد یعنی جامعه مقتول جامعه قاتل را مخاطب قرار می دهـد. و ممکن است چنین ما جرائی به جنگ دو جامعه بل به جنگ جهانی تبـدیل شود همانطور که جنگ جهانی اول به خاطر خون ولی عهـد اطریش برپا

گشت.

اکنون کجای این مسئله حقوقی کهنه شده و به درد امروز نمی خورد مگر چیزی بنام «حقوق بین الملل» از بین رفته و بشریت امروزی آن را به دور انداخته است!؟.

اگر چنین مسئله ای امروز نه میان ایران و پاکستان، بل در میان کشورهای کوچک، کوچکتر از اکثر عشایر عرب عدنانی رخ دهد و چنین پرونده ای میان جامعه لوکزامبورک و سان مارینو، یا میان قطر و دبی اتفاق افتد و یکی از دیگری دیه خواهی نماید آیا حقی از حقوق بین المللی او نیست!؟ یا خواهید گفت این حقوق و چنین حق خواهی ای کهنه شده و به درد امروز نمی خورد - ؟! بلی در جهان لیبرالیته امروز به جای لفظ «دیه» «خسارت» به کار می رود.

گاهی جمعیت یک عشیره عرب (مانند بنی ثقیف) بیش از جمعیت برخی از این کشورها می گشت.

آلوین تافلر در کتاب هایش پیدایش کشورهای کوچک و تجزیه کشورهای بزرگ را پیش بینی می کند یعنی باور دارد که دهکده جهانی محله های کوچکی خواهد داشت محله هائی مستقل که نظام حقوقی در میان شان وجود خواهد داشت که از نظر حقوقی از این قبیل، هیچ فرقی با عشیره های قدیم نخواهد داشت. جالب این است که وی این نظریه را درست بر اساس «نژاد» مبتنی می کند. سقوط شوروی نیز نوعی تایید نظریه او بود. دیگران نیز تجزیه امریکا را پیش بینی می کنند.

بنابراین اصل مسئله، کهنه و تازه ندارد. چه خوب است در چیزی که فاقد تخصص هستیم سخن نگوئیم، به علم و دانش و منطق لطمه نزنیم. ردّ یک منطق آری، امّا لطمه زدن بر هر منطق، نه، که نابه هنجار است. و چون بعنوان یک نظریه علمی ابراز می شود ناهنجارتر می گردد و نوعی خیانتِ ندانسته، بر علم است.

ثانیاً: دیه بر عاقله هیچ ربطی به حقوق بین العشایری یا حقوق بین المللی نـدارد. بل به همین بحث «ریاضـی کردن» و «جراحی کردن» ما مربوط است و به همین جهت نیز به خودم اجازه دادم تا این مسئله را در اینجا کش دهم.

اسلام هر چه هست به جای خود، من در این مقال در مقام دفاع از اسلام نیستم اگر کسی یک نظریه ای را در مورد مارکسیسم ابراز می کرد و سخنش نسبت به مارکسیسم مصداق «ناهنجاری» بود و جریان بحث من نیز به آن می انجامید، بی تردید همین برخورد را با آن می کردم، بحث علمی امانت علمی را می طلبد یک عیبِ نداشته را نباید به مارکسیسم تحمیل کرد.

گفته شد پیامبران در عرصه حقوق با منطق کاملاً ـ ریاضـی شـده، برخورد کرده انـد و با قیچی جراحی، عمل کرده انـد. امّا با وجود این سعی کرده انـد روابط خانوادگی را در دایره وسیع تا حـد فامیلی حفظ کنند آن قدر افراد را از همدیگر جدا نکنند که به مشکلات امروزی دچار شویم. افراد فامیل را در مجازات جرم فردی از آن ها، بنوعی شریک کرده اند که نظارت فامیل بر اعضای فامیل، مستمر بماند. در این اصل، سه هدف مثبت و بس مهم علمی نهفته است:

الف: حفاظت از چیزی بنام «فامیل» و جلوگیری کردن از روند جراحی ها، که مبادا روزی - مانند امروز - به افراط برسد.

ب: ایجاد نوعی حفاظ در اطراف «خانواده». زیرا به هر میزان که فامیلی مستحکم بماند خانواده در میان آن مستحکم تر خواهد ماند.

قیچی کردن فامیلی ها، در سستی ارکان خانواده های امروزی یکی از عوامل اصلی است.

ج: دیه بر عـاقله ایجـاب می کنـد که همه اعضـای سازمان فامیلی بطور سیسـتماتیک وماننـد یک «شـخص» تک تک اعضا را کنترل، راهنمـائی، نصـیحت، یادآوری و متـذکر کنـد، تا آنچه که خلاف و خطا می نامیم کمتر بروز کنـد و جامعه از انباشـت جرم و بزه بیاساید.

یکی از نقص هـای بزرگ منطق لیبرالیسم در همین جاست کـه بقـدری در «اصـاله الفرد» افراط کرده کـه پدیـده ای بنـام «موتورسواران خشن» در ناف امنیت جهان - ژنو - هر چه می خواهند می کنند.

همـه چیز به عهـده پلیس است اگر کسـی در کنـار خیابـان بیفتـد و برخـود بپیچـد (زیرا که فرامـوش کرده قرصـش را به مـوقع بخورد) از آن همه عابرین کسـی نمی آیـد تا قرص او را از جیبش درآورد و به او بدهد، باید پلیس بیاید و او را به بیمارسـتان ببرد، پلیس هم حق ندارد او را در قرص خوردنش یاری کند. زیرا پلیس تخصص در دارو را ندارد.

فونکوسـیونالیسم، چنین روزگاری را بر سـر مردم جهان آورده است. امانیسم لیبرالانه، انسان دوستی در جهان فونکوسـیونالیته، بیش از این، برد و کاربرد ندارد و نمی تواند داشته باشد.

وقـتی جایگـاه «دیه بر عـاقله» در سازمـان حقوقی اسـلام بیشـتر روشن می شود که آن را در کنـار اصـل اجتمـاعی دیگر اسـلام

بررسی کنیم: اصل «تعرّب بعد الهجره».

تعرّب یعنی «بادیه گرائی»، و هجرت در این اصطلاح یعنی «شهرگرائی» و «مدنیت گرائی». در بادیه زیستن حرام نیست اما ترک مدنیت، جدا شدن از شهر و پیوستن به بادیه - کوچیدن از شهر به بادیه - نه تنها حرام است بل گناه کبیره است.

یعنی چنین شخصی اجباراً به شهر نشینی برگردانیده می شود و اگر این جرم را از نو تکرار کند از نو برگردانیده می شود و اگر بار چهارم مرتکب این جرم شود اشد مجازات، حتی اعدام - اگر حکومت بخشش نکند - می شود.

اگناسیو اولاگوئه اسپانیائی در کتاب «هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی» می گوید: اسلام در میان مردم عشایر، آمده اما شهری ترین و مدنی ترین سیستم حقوقی را آورده است.

و دانشمند حقوق ما می فرماید: دیه بر عاقله یک قانون عشایری است!

مانند مسئله بالاست مسئله «اگر مقتولی در حد فاصل دو آبادی یافته شود و قاتل شناخته نشود، دیه آن به عهده مردم نزدیک ترین آبادی است». نکات زیر در این باره قابل ملاحظه است:

۱ - فاصله میان دو آبادی: این در صورتی محقق می شود که املاک دوآبادی به هم چسبیده باشد، آنهم ملک ها و زمین های «مورد اداره»، «زمین های تحت مدیریت». نه زمین هائی که رها شده اند و رفت و آمد اهالی در آن ها کمتر از رفت و آمد مدیرانه است.

مثال: اگر مقتولی در کویر یافته شود محل آن فاصله میان آخرین روستای دامغان از شمال و آخرین روستای یزد از جانب جنوب، باشد مصداق مسئله بالا نیست. و دیه آن به عهده حکومت است. گرچه از روی مدارک سازمان ثبت، اراضی موات فاصله ۳۰۰ کیلومتری (یا بیشتر) دو روستا به همدیگر چسبیده باشند.

۲ - قیچی فونکوسیونالیسم با «اصاله الفرد» لیبرالیسم، امروز شرایطی را آورده است که باصطلاح کسی به کسی نیست امّا اسلام و هر دین دیگر درصدد است نظارت مردم یک روستا «شخصیت جامعه روستا» بر حومه آن، هم نسبت به افراد روستا و هم نسبت به دیگران مستمر و مسؤلانه باشد تا در آن حومه «لانه فساد»ی به وجود نیاید.

۳ - در تجربه جهانی عملاً ثابت شده است که پلیس تنها می تواند «کاشف» باشد آنهم اگر بتواند، و کاشفیت پلیس نه تنها «بهداشت» نیست بل درمان هم نیست.

دیه بر عاقله و این مسئله مورد بحث، دقیقا دو عامل بهداشتی - بهداشتی تربیتی، بهداشتی انسانی - است. آیا زیباتر از این و دوست داشتنی تر ازین می توان تصور کرد - ؟.

۴ - دیه بر عاقله در «قتل خطئی» است نه در قتل عمد. زیرا در جرم عمدی اعضای فامیل باید خواستار مجازات او شوند نه شریک مجازات او. و اگر در این صورت دیه به عهده فامیل باشد عامل جری شدن مجرم می گردد.

و مسئله دوم به دشت و صحرا مربوط است نه به درون آبادی یا درون شهر یا درون یک آپارتمان، خواه قتل خطا باشد و خواه قتل عمد. زیرا مسؤلیت های حقوقی در شهر درست مطابق هندسه خانه ها هندسی شده است و باید بشود. پس:

اولاً: بادیه نشینی را محکوم و منفور می دانیم.

ثانیاً: مدنیت و شهرنشینی را می خواهیم و بدان تشویق می کنیم.

ثالثاً: شهرنشینی بدون هندسه محیط و بدون جراحی، امکان ندارد.

رابعاً: هندسه شهرنشینی مساوی است با استقلال خانه و خانواده.

خامساً: عدم رعایت این استقلال، ناقض شهرنشینی است.

سادساً: رعایت این استقلال، این جراحی، مساوی است با استقلال و جراحی مسؤلیت ها.

پس نمی توان در درون آبادی، شهر و مجتمع مسکونی چیزی بنام «نزدیکی» را عاملی در مجازات - برای حفظ با هم بودن ها و برای پرهیز از جراحی ها، یا برای کم کردن از جراحی ها - قرارداد. زیرا چنین قانونی در چنین محیط جراحی شده ای، مصداق نقض غرض است.

باصطلاح حیفم آمد این نکته پایانی را در این مسئله یادآور نشوم که: دین به جراحی شهر و جراحی مسولیت ها در شهر تن می دهد و این فونکوسیونالیسم را تشویق نیز می کند لیکن از جانب دیگر برای جبران آن سخت می کوشد.

کسی در یک مجتمعی در آپارتمان شخصی خود می میرد، همسایه ها وقتی خبردار می شوند که بوی عفونت آزارشان می دهد.

بودا می گوید چنین همسایه ای بودائی نیست، عیسی می گوید چنین همسایه ای مسیحی نیست، اسلام می گوید چنین همسایه ای مسلمان نیست. هیچ دینی این گونه همسایه را عضو جامعه خود نمی داند. اما همسایه این چنینی درآئین لیبرالیسم بهترین بل معصوم ترین انسان است.

اومانیسم لیبرالیزه همین است، بی جان، مرده، غیر انسانی، فاقد عواطف انسانی. اومانیسم لیبرالیزه نقض غرض است یک نوع «انسان دوستی»ای است که «انسانیت» را خورده و فربه شده است و دیگر نمی تواند عملاً انسان را دوست بدارد.

افراد در جامعه های لیبرالیزه تا جوان و نیرومند هستند به لیبرالیسم می بالند، به هنگام ناتوانی یا پیری چنان در آتش پشیمانی می سوزند که حدی ندارد. وقتی که با قیچی لیبرالیسم جراحی شده از خانواده و محیط اجتماعی جدا می شوند و در آسایشگاه جای می گیرند، یا در درون واحد مسکونی شان تنها می مانند و تنها می میرند پیکرشان، جنازه شان، مجسمه ای از تنفّر نسبت به لیبرالیسم انسانیت خوار، می گردد.

اومانیسم (انسان دوستی منهای انسانیت) کو و کجاست وقتی که آن جنازه در واحد مسکونی اش بی کس می افتد. اومانیسم سترون است.

منطق فطرت ، قرآن ، پيامبر و اهل بيت (ع)

اكنون اين مسائل فرعى را وانهاده به مسئله اصلى يعنى «هندسه شناخت» برگرديم: منطق پيامبران «منطق فطرت» است.

فطرت انسان، فطرت انسان است نه كل وجود انسان. وجود انسان نيز شى و پديده اى در اين كره زمين است نه كل كره زمين. و كره زمين بخش كوچك از جهان است نه كل آن.

پس فطرت نيز بدين گونه در سلسله رياضى قرار دارد و طبعاً «رياضى شده» است؛ ليكن رياضى طبيعى. پيامبران نيز با ابزار و منطق رياضى شده، سخن مى گويند امّا سعى دارند هندسه ذهن و انديشه را با مصداق «على طاقه البشريّه» در حد مطابق الگوى رياضى طبيعى فطرت، نگاه دارند.

دكارت در مقابل منطق ارسطوئى با شعار «انسان با فطرت خود صحيح و سقيم را تشخيص مى دهد و نيازى به منطق ارسطوئى ندارد» مدعى منطق فطرت بود. ولى در عين حال يك منطق ويژه در پيش گرفته بود كه نه تنها داراى هندسه و رياضى غير فطرى بود بل علاوه بر ماهيت رياضى فلسفى، رسماً از روح رياضى باصطلاح - علوم رياضى - برخوردار بود. يعنى «هندسه اندر هندسه».

تنها نيچه مى كوشيد يك منطق فطرى داشته باشد، كه او نيز به جاى منطق فطرى به «بى منطقى» سقوط كرد. من نيچه گرائى نوين را و نيز «ابطال گرائى» پوپريسم را طليعه دين گرائى جامعه بشر مى دانم - توقع ندارم كسى اين سخنم را بپذيرد - در اين ميان آنچه بايد سوگمندانه گفته شود اين است: براى اين گرايش، دينى در ماهيت سالم، با منطق و فلسفه ويژه خودش، در پيش روى بشريت ارائه نمى شود.

همه جهانيان به ويژه انديشمندان، محافل دانش، مى دانند كه دين سالم و تحريف نشده اسلام است و متاسفانه امروز آن را بر شبكه منطق ارسطوئى سوارش مى كنيم و ارائه مى دهيم.

در حدى كه گوئى اسلام نه منطقى داشته و نه فلسفه اى.

منطق قرآن:

جهان هستى «كتاب تكوين» است و قرآن «كتاب تدوين». قرآن كپى جهان است بدون اين كه انديشه را جراحى كند يا به جراحى هستى بپردازد. هستى بما هو هستى موضوع بحث قرآن است.

هستى فقط شيمى نيست، فقط حساب نيست، فقط طب نيست، فقط حيات و زيست نيست، فقط تاريخ نيست، فقط انسان نيست، فقط جامعه نيست، فقط فيزيك خُرد نيست، فقط فيزيك كلان كيهانى نيست، فقط... و فقط... نيست. هستى همه اين ها بطور يك جا، است.

قرآن نیز فقط کتاب فیزیک، شیمی، پزشکی، زیست شناسی، تاریخ، انسان شناسی، جامعه شناسی، روان شناسی، کیهان شناسی، و... و... نیست بل کتاب همه این ها بطور یکجا، است.

قرآن تبویب (فصل بندی، موضوع بندی) نشده است.

یک تکه سنگ، یک مشت خاک، یک لیوان آب را در نظر بگیرید همه قوانین هستی در آن هست، خودش یک «هستی» است با اینکه شما آن را در دست تان «جدا شده» تصور می کنید هیچ گونه جدائی و جراحی در آن نیست، از جهان هستی جدا نشده است. یک آیه از قرآن نیز خودش یک «قرآن» است و مطابق دستور خود قرآن باید به آن «قرآن» گفت.

قرآن تحت هندسه شناخت و جراحی قرار نگرفته است برای اینکه شناخت و علمی که می دهد از جهل و بطلانی که لازمه هندسه شناخت است منزّه باشد. و علم خود را مشمول «علم آن است که ابطال پذیر باشد» نگرداند:

لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید:

بطلان به قرآن راه ندارد، نه از راست و چپش و نه از پشت سرش، قرآن تنزیل خداوند حکیم و ستوده است. (۴۱/۴۲).

چیزی که در قرآن راه داده نشده «جراحی موضوع» و جراحی منطق، و در یک جمله «هندسه شناخت» است.

و بهمین دلیل قرآن به هیچ وجه و هرگز ترجمه پذیر نیست. ترجمه آن تباه کردن آن است گرچه در مواردی چاره ای از ترجمه نیست و مشروع است.

منطق قرآن حتی منطق فطرت هم نیست بل منطق کل هستی است که مخاطبش فطرت انسان است. زیرا منطقش منطق خدا است نه منطق پیامبران.

چه زیبا گفته است ان مستشرق اروپائی: محمدصلی الله علیه وآله می گوید قرآن سخن خداست نه سخن خود او و براستی میان قرآن و سخنان او که حدیث نامیده می شود فرق زیادی هست بطوری که کاملاً از همدیگر متمایزند.

قرآن به هیچ جراحی، هندسه ای، اذن ورود نداده است و مطابق جهان هستی است. اما چیزی در این میان رخ داده است و گر نه انسان نمی توانست چیزی از آن بفهمد همانطور که نمی تواند بدون جراحی و هندسه چیزی از جهان بفهمد. قرآن «نازل» شده است تنزل یافته است باز هم تنزل یافته است تا در خور فهم انسان باشد. لیکن اگر بیش از این تنزل می یافت دچار هندسه بشری می گشت.

توجه شود: تنزل نه جراحی.

با همه این تنزل ها خود قرآن توصیه کرده است که قرآن جدای از پیامبر و پیامبر جدای از قرآن، نه فهم کامل به انسان می دهد و نه سعادت آور است «لا یعلم تاویله الاّ اللّه والرّاسخون فی العلم» سنی و شیعه گفته اند مراد از راسخون پیامبر و اهل بیت اوست.

این حقیقت، نص پیام حدیث ثقلین است که باز سنی و شیعه اجماعاً معتقدند که مراد، قرآن و عترت است که عترت تصریح لفظی حدیث است.

هستی جراحی نشده و «امّی» – طبیعی – است قرآن نیز امّی و «جراحی نشده» است، پیامبرصلی الله علیه وآله هم امّی است نه تحت تأثیر منطق جراحی شده بشری قرار گرفته بود و نه تحت تعلیمی از تعلیمات بشری که همگی بر منطق ریاضی شده و و «هندسه شناخت» دچارند.

پیامبر شاعر نیست «وما علّمناه الشّعر وما ینبغی له ان هو الاّ ذکر وقرآن مبین»، چرا؟ برای این که منطقش دچار جراحی نشود. شعر و شاعری بالاخره تخصص است.

وما هو بقول شاعر قلیلاً ما تومنون.

چرا پیامبرصلی الله علیه وآله چیزی را ننوشت؟ در حالی که بقول امام صادق علیه السلام کاملاً می توانست بنویسد. چرا امامان علیه السلام آن همه علوم را ترویج کردند لیکن کتابی ننوشتند؟ چرا قرآن قصص خود را با رقم ها و مادّه های تاریخی، معین

و مورّخ نکرد؟

این گونه پرسش ها که به ذهن ها می آید و بدون پاسخ در گوشه ذهن دفن می شود پاسخ همگی «پرهیز قرآن و اهل بیت» از فونکوسیونالیسم است.

روش هاو منطق های جراحی شده علاوه بر این که همیشه با نوعی جهل همراه است ره آوردشان نیز همیشه ابطال پذیر است.مثلاًـ اگر قرآن برای تکه های تاریخی خود رقم تاریخی می داد روزی انسان ها به دلایلی دست می یافتند که بر خلاف آن باشد، روز دیگر با دلایل دیگر به موافق آن می رسیدند و زمان سوم باز به چیز سوم. پس از دو چیز پرهیز شده است:

۱ - پرهیز از منطق جراحی شده.

۲ - پرهیز از آفاتی که از ناحیه منطق های جراحی شده، به پیام آنها متوجه شود.

ولا تخطّه بیمینک اذاً لارتاب المبطلون.

مبطلون: دانشمندان: متخصصین: اهل علم.

دیگران توان «ابطال گری» را ندارند، اهل دانش در صدد ابطال می آیند، اگر تو نویسنده باشی الزاماً باید دچار منطق جراحی شده، شوی و اگر ناب ترین علم را با چنین منطقی بنویسی همراه جهل خواهد بود و در آن صورت ابطال گرایان برای خودشان حق نقد قائل خواهند بود، هر روز به نقض و ابرام خواهند پرداخت و به نظرشان اندیشه شان درست خواهد بود.

بـا همین منطق الهی پیش رو و از آنان «ابطال خواهی» کن: ان کنتم فی ریب ممّا نزّلنا علی عبـدنا فاتوا بسوره من مثله. بگو تنهاماننـد سوره کـوثر را بیاورنـد. و نمی تواننـد (ان لـم تفعلـوا ولـن تفعلـوا)، زیرا هیـچ انسـانی نمی توانـد خـارج از چهـارچوبه فونکوسیونالیسم سخن بگوید.

چرا پیـامبر درس نخوانـد؟ به هزار و یک دلیل، که اول آنها بی نیازی او از اسـتاد است و آخرین آن در امان مانـدن از جراحی ذهن، از تجزیه منطق و ریاضی کردن اندیشه، و از تجزیه ریاضی هستی و جهان، است.

پیـام قرآن امی توسـط پیـامبر امی برای انسان امّی به آسانی و با سـهولت قابل درک بود. ابوذر در عرض چنـد دقیقه به عظمت قرآن و روح افزائی و سعادت آفرینی آن پی می برد و مسلمان می شود.

ابو جهل با ذهن جراحی شده و جهان جراحی شده اش که جز منطق تجارت و تجارت چیزی را نمی تواند ببیند از درک قرآن عاجز است زیرا او امّی نیست.

با این وجود، روی هم رفته مردم عرب عـدنانی بیش از سایر جامعه های آن روزی، امّی بودند «هوالذی بعث فی الامیّین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته ویزکّیهم ویعلّمهم الکتاب والحکمه»:

الکتاب: این کتاب: کتاب قرآن: کتاب تدوین که تصویری از ماهیت جراحی نشده جهان هستی است.

الحکمه: دانش جراحی نشده: دانش حقیقی نه دانش فونکوسیونالیته: دانشی که بهیچ وجه آمیخته با جهل نیست، ناب است.

هیچ منطقی و فلسـفه ای «حکمت» نیست مگر منطق و فلسفه ای که از قیچی جراحی در امان باشد. درست است هر علمی و هر فلسفه ای با نسبتی شمه ای از حکمت را دارد.

همـان طـور که قیچی فونکوسـیونالیسم، انـدیشه و جهـان را جراحی می کنـد همـان طور نیز پیکر حکمت را جراحی می کنـد. نامیدن یک فلسفه با نام «حکمت» یک کار غیر عالمانه است.

اگر اسـلام در میـان جـامعه های متمـدن آن روز می آمـد کمتر موفق می شـد زیرا «هنـدسه شـناخت» ذهن ها، مانع از دریافت کامل پیام قرآن، می گشت.

خوشبختانه امروز یک حقیقت و واقعیت، در پیشرفت است و آن انتقال یک ناخود آگاه به ضمیر خوداگاه است. تا ۵ دهه اخیر «هنـدسه شـناخت» و افراط در آن، و نیز جراحی انـدیشه و جراحی جهان، بطور ناآگاهانه درستماننـد یک «بت» پرسـتش می شد. در ۵۰ سال اخیر این پرستش به تنفر تبدیل شده است. یعنی انسان درست فهمیده و عالمانه دانسته است که باید از «هندسه شناخت» اسـتفاده کند ولی منشأ آن عجز بشر است و نیز فهمیده است که افراط در آن، دانش نیست بل منهدم کننده کره زمین و انسان، است. فهمیده است اگر پیامبران با علم لدنی که داشـتند تن به فونکوسیونالیسم می دادند هیروشیما هزاران سال قبل از

آن منهدم می گشت، و...

دو آیه در قرآن است که سال ها معنی آن ها را نمی فهمیدم، به هر متن تفسیری مراجعه می کردم چیز قانع کننده ای دستگیرم نمی شد (به گمانم در این مورد خیلی ها مثل من هستند). تا زمانی که کار تحقیق در «هندسه شناخت» را شروع کردم مدتی گذشت. روزی، ساعتی، لحظه ای ناگهان دیدم که معنی این دو آیه و حدیث مربوط به آنها را فهمیدم.

آیه های ۹۰ و ۹۱ سوره ۱۵ (حجر): کما انزلنا علی المقتسمین – الّذین جعلوا القرآن عضین.

بهتر است این دو آیه را همراه سه آیه پیش از آنها مشاهده کنیم:

۸۷ – ولقد آتیناک سبعا من المثانی والقرآن العظیم: محققاً داده ایم به تو هفت (آیه ای) را که دو به دو نظم می گیرند (سوره فاتحه). و نیز دادیم به تو این قرآن عظیم را.

۸۸ – لا تمدّن عینیک الی ما متعنا به ازواجاً منهم ولا تحزن علیهم واخفض جناحک للمومنین: پس با نظر اهمیت ننگر بر آنچه دو به دو به برخی از آنان (مشرکان) داده ایم. و نیز – از ایمان نیاوردن شان – غمگین مباش، و فروتنانه مهربان باش بر ایمان آورندگان.

۸۹ – وقل انّی انا النذیر المبین: و بگو که من – نسبت به بی راهه رفتن شما – اخطار دهنده ام و روشنگر.

۹۰ – کما انزلنا علی المقتسمین: همانطور که – سوره حمد و این قرآن عظیم را – به جراحی شدگان و جراحی کنندگان نیز نازل کرده ایم.

۹۱ – الّذین جعلوا القرآن عضین: آنان که قرآن را – با بینش جراحی شده خودشان – جراحی می کنند.

توضیح:

۱ – سوره توحید هفت آیه دارد که در آوا دو به دو هماهنگ می شوند: بسم اللّه با آیه دوم، آیه سوم با چهارم، پنجم (ایاک نعبد و ایاک نستعین) به تنهایی یک جفت است و آیه ششم با هفتم.

به برخی از مشرکان نیز چیزهائی دو به دو (جفت) داده شده بود از باب مثال: مسکن و مرکب، پوشاک و خوراک، مقام و قدرت، سرمایه و سود.

۲ – الف: قَسَمَ: قسمت کرد.

ب: اِقْتَسَمَ: قسمت کرد.

ج: اِقْتَسَمَ: قسمت شدن را در خود و بر خود گرفت – حالت مقتسم به خود گرفت.

مانند: کَسَبَ: به دست آورد.

اِکْتَسَبَ: چیزی را بر وجود خود گرفت (مثلا: اخلاق اکتسابی).

اکتسب: به دست آورد.

عبارت جمله در آیه طوری آمده که هر دو معنی «اقتسم» را در بردارد: آنان هم بینش و شخصیت خودشان را تکه تکه کرده اند و هم هر موضوع را که در آن می اندیشند.

۳ – عضین: جمع عضه: عضا الشّاه: جزّأها: گوسفند را جراحی و تکه تکه کرد.

حدیث: اصول کافی، کتاب الحجه، باب «فی شأن انّا انزلنا...» حدیث اول، امام جوادعلیه السلام، از امام صادق علیه السلام نقل می کند که مردی آمد و از امام باقرعلیه السلام درباره «العلم الذی لیس فیه اختلاف» – علمی که در آن اختلاف راه ندارد – پرسش هائی کرد.

موضوع پرسش، علمی است که «ماهیتاً اختلاف پذیر» نباشد. نه علمی که علاوه بر اختلاف پذیری همراه زمینه وسیعی از «بطلان» و جهل باشد، یا آن علمی که می گوئیم: علم آن است که بطلان پذیر باشد.

یک گروه از افراد عوام را در نظر بگیرید، آنان هیچ اختلاف علمی با هم ندارند. در مقابل آن، گروه انبیاء را در نظر بگیرید که هیچ اختلاف علمی ندارند. گروه اول از موضوع این حدیث – و نیز از موضوع بحث ما – خارج اند، زیرا مسئله در مورد

آنـان سالبه بانتفای موضوع است. عاملی که راه اختلاف را در علم انبیاء می بنـدد عـدم نیاز آنان بر جراحی و هنـدسه شـناخت است.

سوال کننده پس از آن که عنوان «علم بدون اختلاف» را مطرح نمود و جواب شنید، گفت:

ای پسـر پیامبر اینک یک مسـئله مشـکل و سـخت از تو می پرسم: اخبرنی عن هذا العلم ما له لا یظهر کما کان یظهر مع رسول اللّه صلی الله علیه وآله – ؟

به من بگو چه شده است بر این علم آنطور که در زمان پیامبر برای انسان ها معلوم و ظاهر می شد امروز نمی شود – ؟

توضـیح: یعنی در زمـان پیامبرصـلی الله علیه وآله افرادی مثل مقـداد بی سواد بـدون کلاس و کتاب، بـدون طی دوره ابتـدائی، متوسـطه، دانشگاه و حوزه، عالم و حکیم می شدند چرا امروز در محافل علمی مدینه، کوفه، بغداد و... با این همه زحمات تنها چیزهائی از علم یاد می گیرنـد آنهم بیشتر با «برداشت»های متفاوت و غیر یقینی است و نیز: چرا عده ای از اصـحاب پیامبر علم او را به راحتی درک می کردند؛ لیکن مردم عصر شما علم شما را آن طور درک نمی کنند.

فضـحک ابی و قال: ابی اللّه عزّ و جل ان یطّلع علی علمه الاّ ممتحنا للایمان به: پدرم (امام باقر) تبسم کرد و گفت: خداوند باز داشته است علم خود (علم ناب و بدون بطلان) را مگر برای کسی که قلبش برای ایمان امتحان شده باشد.

یعنی امروز ما با مردم امّی روبه رو نیستیم تا بدون کلاس و دفتر و قلم حقوق دانانی مانند مصعب بن عمیر و عالمانی مثل ابوذر و مقداد بپرورانیم. علم امّی یا مخاطب امّی می خواهد و یا ایمانی که هندسه های ذهنی و اندیشه ای، آنان را از «جراحی اندیشی» باز دارد.

بدیهی است مراد سوال کننده «علم جراحی شده» نبود؛ زیرا این گونه علوم در زمان امام باقرعلیه السلام گسترده تر و پیشرفته تر از زمان پیامبرصلی الله علیه وآله بود، او می پرسد: رابطه علم با انسان آن روز یک «رابطه ظهوری» بود علم خودش را بر انسان ظاهر می کرد و با او پیوند وجودی می خورد، و امروز چنین نیست.

پاسخی که امام می دهد دستیابی به علم را (در شکل و ماهیت دستیابی که در زمان پیامبر بوده) به ایمان موکول می نماید در حالی که ابوذر و مقداد وقتی که با پیامبر روبه رو شدند، ایمان نداشتند.

نتیجه این می شود: قرآن همان طور که بر امّیان زمان پیامبر آمده بر هندسی اندیشان معاصر پیامبر نیز آمده است و هر دو گروه مخاطب قرآن و پیامبر هستند. گروه اول بوسیله سنخیت و همگونی ای که با قرآن در امّی و طبیعی بودن و «غیر مقتسم بودن» داشتند می توانند از قرآن بهره ببرند و گروه دوم بوسیله ایمان.

یک نگاه محاسبه گرانه به آن عده از مقتسمین که مسلمان شدند نشان می دهد افرادی به ظاهر اسلام آوردند مدتی تحت تربیت پیامبر به سر بردند و به ایمان رسیدند آنگاه بوسیله ایمان از قرآن بهره مند شدند. اما افرادی از مقتسمین تا آخر عمرشان در شک و ریب به سر بردند.

و در بیان خلاصه: امّیان بمحض روبه رو شدن با قرآن با آن مأنوس می شدند و از آن بهره می بردند اما مقتسمین پس از طی یک دوره تربیتی به بهره ای می رسیدند.

منطق پیامبر:

گذشته از منطق قرآن که منطق خداوند است، رابطه دو گروه مذکور با منطق پیامبرصلی الله علیه وآله نیز متفاوت بود. از باب مثال: گروه اول هنگام شنیدن سخنان پیامبرصلی الله علیه وآله قبل از هر چیز حقانیت و صداقت آن را درمی یافتند، گروه دوم پیش از هر چیز جنبه سیاسی و مدیریتی آن را می گرفتند.

اصحاب امامان علیه السلام و شیعیان نیز چنین بودند گروهی از آنان فقط تشنه تعالیم سیاسی آنان بوده و در حالی که ماموم بودند امام شان را تحت فشار قرار می دادند که بیشتر در اندیشه خلافت باشد تا تعلیم دانش، بیشتر یک سیاستمدار (رشته ای و مقتسم) باشد تا یک امام همه بعدی. گروه دیگر امام شان را یک شخصیت همه بعدی و جراحی نشده می خواستند تا یک شخصیت مقتسم.

در جائی از نوشته هایم گروه اول را «شیعه و صایتی» و گروه دوم را «شیعه ولایتی» دانسته ام، و گفته ام شیعه ولایتی از آغاز تا

به امروز تنها دوبار قیام کرده است: کربلا ـ و انقلاب اسلامی ایران. بقیه قیام های شیعی که مرحوم شریعتی از آنها با عنوان «جریان سرخ تشیع» نام می برد همگی به شیعیان و صایتی متعلق است که موفقترین آنها به خلافت بنی عباس منجر گشت.

این قصه سر درازی دارد تنها یک نکته را می گویم: سران نهضت خراسان که با شعار «الرّضی من آل محمد – ص – » قیام کرده بودند نه با شعار بنی عباس، به امام صادق پیشنهاد کردند که خلافت را بپذیرد، ابو مسلم و ابو سلمه به حضور امام نامه نوشتند لیکن امام نپذیرفت؛ زیرا امام نمی خواست «امام» نباشد و صرفاً خلیفه باشد یعنی بقول قرآن تن به «اقتسام» نداد.

در «جامعه عالی شیعه» نیز امام زمان(عج) یک «حاکم امّی» مانند پیامبرصلی الله علیه وآله تصویر شده است نه حاکم اقتسامی.

منطق پیامبر و اهل بیت:

درباره منطق قرآن، منطق خدا، گفته شد که هیچ گونه اقتسام، جراحی، هندسه، ریاضی شدگی با نظم ریاضی غیر طبیعی راه ندارد. تنها چیزی که هست نزول، تنزل و از افق بس بالا نزول یافتن است.

منطق رسول و آل رسول صلی الله علیه وآله در سه سیمای مشخص ارائه گشته است: جان منطق، منطق تشویقی، منطق تشریحی.

جان منطق: منطق اهل بیت همان منطق قرآن است؛ لیکن با همان میزانی که منطق قرآن نسبت به جهان هستی نزول و تنزل یافته است همان قـدر نیز منطق اهل بیت از افق قرآن، نزول یافته است بدون اقتسام و بدون جراحی. اهل بیت خود قرآن است؛ لیکن قرآن ناطق، و چون هم مانند قرآن با «جامعه بشـری جاری» تخاطب داشـتند و هم با تک تک افراد به سـخن می پرداختند، این نزول برای منطق شان لازم بود.

قرآن «مخـاطبه فردی» نـدارد مخـاطبش انسـان است، انسـان و جـامعه جـاری انسـان در بستر تاریـخ. حتی خطـاب های قرآن به شخص پیـامبر نیز، خطاب به انسان است مگر در چنـد مورد که مسـئله به جامعه انسانی مربوط نیست و تنها به «نبوت» و سـمت پیامبری پیامبر مربوط است.

اما خود پیامبر و آلش علیهم السـلام حتی گاهی برای بیماری یک شـخص معین درمانی به شـخص او توصیه کرده اند. بدیهی است چنین توصیه ای قهراً یک توصیه ریاضی شده و هندسی شده، خواهد بود.

منطق تشویق و تشریع

(۱). بنـابراین «صـدور» که برای فرار از پاسـخ سوال فوق مصـطلح شـده چیز من درآورده ای است و سـالبه بانتفـاء موضوع می شود.

و وقتی از امام علیه السـلام سوال می شود: من ای شـی ء خلق اللّٰه الاشـیاء؟ قال علیه السلام من لا شی: خداوند از چه چیز اشیاء را آفرید؟ امام فرمود از هیچ چیز نیافریده است. احتجاج، ج ۲ ص ۲۱۵.

(۲). علاوه بر این که در متون اسـلامی لفظ «موجود» در مورد خداوند آمده است خود صدرا نیز در اولین مسأله کتاب عرشیه، خدا را «موجود» نامیده است.

(۳). بحار، ج ۲۹ باب ۱۱.

(۴). در روایـات دیگر نیز خداونـد به نـام «مُنشـی ء» نامیـده شـده: الله المُنشـی ء للارواح والصور. امّا مَنشأ نامیـده نشـده است. احتجاج ج ۲ ص ۲۰۸.

(۵). ارسـطوییان دوره اسـلامی همیشه بـا این مشـکل مواجه بودنـد که از سویی خـدا را علت تـامه و عـالم هستی را معلول می دانسـتند و طبق منطق و فلسـفه ارسطویی هر گاه علت تامه باشد باید معلولش نیز وجود پیدا کند و از سویی با عقیده اسلامی که قایل به حدوث عالم بود روبه رو می شدند که با هم تناقض داشت.

اینان برای حل این مشـکل مسأله قدم زمانی را مطرح کردند که طبق این اصل مجردات قدیم زمانی بودند؛ زیرا از ازل از ذات باری تعالی صادر شده اند چرا که خداوند از ازل ذات خود را تعقل کرده است و عقیده داشـتند و دارند که تنها فرق بین قدیم

هـای زمانی و ذات باری تعالی، ممکن بودن قـدیم های زمانی است و تأخر این ممکنات قـدیم تنها به شـرف و طبع و معلولیت می باشد. تاریخ فلسفه جهان اسلامی ص ۵۰۷

(۶). رجوع شود به «تبیین جهان و انسان» بخش توحید.

و در حدیث دیگر: الحمد للّٰه الذی کان اذلم یکن شی ء - همان مرجع. و نیز: بحار، ج ۳ ص ۳۰۰.

(۷). اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۴.

(۸). خـدای فـارابی از مخلوقـاتش فاصـله زیـاد دارد و جزبه تأمـل و ریاضت صوفیانه بـدان نتوان رسـید همین امر در میان فرق اسـلامی موجب یک سلسـله جـدال ها شـد و فقهاء را به انکار فلسـفه و فلاسـفه برانگیخت؛ زیرا خدای قرآن به مخلوقات خود نزدیـک است و به همه اعمـال آن هـا علم کامـل دارد... فـارابی این رای را که «خـدا به کائنات علم نـدارد و آن را تعقل نمی کند» از ارسطو گرفته است... تاریخ فلسفه در جهان اسلامی.

۱- بنابراین «صدور» که برای فرار از پاسخ سوال فوق مصـطلح شده چیز من درآورده ای است و سالبه بانتفاء موضوع می شود. و وقتی از امام علیه السـلام سوال می شود: من ای شـی ء خلق اللّٰه الاشـیاء؟ قال علیه السلام من لا شی: خداوند از چه چیز اشیاء را آفرید؟ امام فرمود از هیچ چیز نیافریده است. احتجاج، ج ۲ ص ۲۱۵.

۲- علاوه بر این که در متون اسـلامی لفظ «موجود» در مورد خداونـد آمده است خود صدرا نیز در اولین مسأله کتاب عرشـیه، خدا را «موجود» نامیده است.

۳- بحار، ج ۲۹ باب ۱۱.

۴- در روایات دیگر نیز خداوند به نام «مُنشی ء» نامیده شده: الله المُنشی ء للارواح والصور. امّا مَنشأ نامیده نشده است. احتجاج ج ۲ ص ۲۰۸.

۵- ارسـطوییان دوره اسـلامی همیشه بـا این مشـکل مـواجه بودنـد که از سویی خـدا را علت تـامه و عـالم هسـتی را معلول می دانسـتند و طبق منطق و فلسـفه ارسطویی هرگاه علت تامه باشد باید معلولش نیز وجود پیدا کند و از سویی با عقیده اسلامی که قایـل به حـدوث عـالم بود روبه رو می شدنـد که بـا هم تنـاقض داشت. اینان برای حل این مشـکل مسأله قـدم زمانی را مطرح کردنـد که طبق این اصل مجردات قـدیم زمانی بودنـد؛ زیرا از ازل از ذات باری تعالی صادر شـده انـد چرا که خداونـد از ازل ذات خود را تعقل کرده است و عقیده داشـتند و دارند که تنها فرق بین قدیم های زمانی و ذات باری تعالی، ممکن بودن قدیم های زمانی است و تأخر این ممکنات قدیم تنها به شرف و طبع و معلولیت می باشد. تاریخ فلسفه جهان اسلامی ص ۵۰۷

۶- رجوع شود به «تبیین جهان و انسان» بخش توحید. و در حدیث دیگر: الحمد للّٰه الذی کان اذلم یکن شـی ء - همان مرجع. و نیز: بحار، ج ۳ ص ۳۰۰.

۷- اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۴.

۸- خـدای فـارابی از مخلوقـاتش فاصـله زیـاد دارد و جزبه تأمـل و ریـاضت صوفیـانه بـدان نتوان رسـید همین امر در میان فرق اسـلامی موجب یک سلسـله جـدال ها شـد و فقهاء را به انکار فلسـفه و فلاسـفه برانگیخت؛ زیرا خدای قرآن به مخلوقات خود

نزدیـک است و به همه اعمـال آن هـا علم کامـل دارد... فـارابی این رای را که «خـدا به کائنات علم نـدارد و آن را تعقل نمی کند» از ارسطو گرفته است... تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. حدیث: عن عاصم بن حُمید عن ابی عبداللَّه علیه السلام قال قُلت: لم یزل اللَّه مریداً؟ قال: اِنّ المرید لا یکون الاّ لمُرادٍ معه؛ لم یزل اللَّه عالماً قادراً ثُمَّ اراد: عاصم گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: خـدا همیشه مریـد (با اراده) است؟ فرمود: مرید نمی باشد مگر با بودن مراد (اراده شده) با او. خدا همیشه عالم و قادر است و سپس اراده کرده است. اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۸

حدیث: عن عاصم بن حُمید عن ابی عبداللّه علیه السلام قال قُلت: لم یزل اللّه مریداً؟ قال: اِنّ المرید لا یکون الّا لمُرادٍ معه؛ لم یزل اللّه عالماً قادراً ثُمّ اراد:

عاصم گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: خدا همیشه مرید (با اراده) است؟ فرمود: مرید نمی باشد مگر با بودن مراد (اراده شده) با او. خدا همیشه عالم و قادر است و سپس اراده کرده است. اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۸

(۱). سوره الرّحمن/۲۹

(۲). بحار، ج ۵، ص ۶ - حدیث مورد قبول و اجماع مسلمین است.

(۳).

اصطلاح «تعطیل» و «معطّله» کاربردهای مختلف و متفاوتی در تاریخ کلام و فلسفه داشته است. اهل سنت تمام کسانی که نفی صفات و اسماء از خداوند می کنند را «معطله» می نامند و در نزد آنان اسماعیلیه به این نام معروف شده است.

امّا منظور از تعطیل عقل در این بحث این است که وقتی طبق احادیث گفته می شود در ذات خداوند تفکر نکنید برخی از فلاسفه اعتراض می کنند که شما عقل را تعطیل می کنید.

در جواب این گروه باید گفت: تعطیل زمانی مصداق پیدا می کند که عقل قدرت درک و فهم مسأله ای را داشته باشد و ما مانع از چنین درکی شویم؛ امّا وقتی عقل به دلیل محدود بودن، قدرت تعقل نامحدود و نامتناهی را ندارد این دیگر تعطیل نیست همان گونه که اگر مراد از لفظ «تعطیل» در حدیث زیر را مطابق نظر ارسطوئیان همان «تعطیل عقل» بدانیم به شرح زیر می شود:

سئل ابوجعفر الثانی علیه السلام: یجوز اَن یقال للّه: اِنّه شی ءٌ؟ قال نعم یخرجه من الحدّین: حدّ التعطیل وحدّ التشبیه: از امام ابوجعفر دوم علیه السلام سوال شد: رواست که به خدا گویند چیزیست؟ فرمود: آری چیزی که او را از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه خارج کند». اصول کافی ج ۱ ص ۱۰۹ و هم چنین در حدیث ۷ همان باب تکرار شده است. در این حدیث تعطیل زمانی گفته می شود که وجود خدا انکار شود؛ امّا همین اندازه که وجود خدا اثبات شد دیگر تعطیل عقل نیست.

پس اتهام تعطیل عقل فقط به هنگام انکار وجود خدا است؛ ااحد مّا بازداشتن عقل (که به محدود بودن و متناهی بودن آن باز می گردد) از تفکر در ذات خدا نه تنها تعطیل نیست بل که اکتفاء کردن به محل جولان عقل است و اگر از این حدّ تجاوز کنیم به حدّ تشبیه گرفتار خواهیم آمد.

آیا یکی دانستن وجود خدا و مخلوق تشبیه نیست؟ بل مرحله بالاتر از تشبیه است. تشبیه باطل است اما یکی و واحد دانستن خدا و همه اشیاء حق؟!!!

عقل پارلمانی

کارشناسی، کارشناس بودن و تخصص یعنی جراحی شده ترین دانش. و ارزش تخصص روشن است و نیازی به بحث ندارد، لیکن قانون گذاری مربوط به یک بعد زندگی جسمی و اجتماعی انسان، مثلاً قانون گذاری در مسائل مربوط به پزشکی تنها بر اساس نظر تخصصی پزشکان، یک اقدام کاملاً نادرست و فاسد است. همین طور در سایر ابعاد و سایر رشته ها.

یعنی عقل تخصصی در قانون گذاری، تباهی آور است.

عقل پارلمانی یا عقل مشورتی متخصصین، نه تنها تباهی ای را در پی ندارد بل تباهی ها را از بین می برد یا دستکم از آنها می کاهد. در تصویب هر قانون لازم است متخصصین همه رشته ها نظر دهند نه فقط متخصصین رشته ای که قانون مورد نظر بدان نام شناخته می شود.

مشورت و کنکاش تنها عاملی است که در اختیار بشر قراردارد تا هم بتواند از «ضرورت جراحی» استفاده کند و هم جراحی ها را از نو جمع کرده و به یک واحد انداماوره نایل آید.

۱- سوره الرّحمن/۲۹

۲- ۱۰.. بحار، ج ۵، ص ۶ - حدیث مورد قبول و اجماع مسلمین است.

۳- ۱ اصطلاح «تعطیل» و «معطّله» کاربردهای مختلف و متفاوتی در تاریخ کلام و فلسفه داشته است. اهل سنت تمام کسانی که نفی صفات و اسماء از خداوند می کنند را «معطله» می نامند و در نزد آنان اسماعیلیه به این نام معروف شده است. امّا منظور از تعطیل عقل در این بحث این است که وقتی طبق احادیث گفته می شود در ذات خداوند تفکر نکنید برخی از فلاسفه اعتراض می کنند که شما عقل را تعطیل می کنید. در جواب این گروه باید گفت: تعطیل زمانی مصداق پیدا می کند که عقل قدرت درک و فهم مسأله ای را داشته باشد و ما مانع از چنین درکی شویم؛ امّا وقتی عقل به دلیل محدود بودن، قدرت تعقل نامحدود و نامتناهی را ندارد این دیگر تعطیل نیست همان گونه که اگر مراد از لفظ «تعطیل» در حدیث زیر را مطابق نظر ارسطوئیان همان «تعطیل عقل» بدانیم به شرح زیر می شود: سئل ابوجعفر الثانی علیه السلام: یجوز اَن یقال للّه: اِنّه شی ءٌ؟ قال نعم یخرجه من الحدّین: حدّ التعطیل وحدّ التشبیه: از امام ابوجعفر دوم علیه السلام سوال شد: رواست که به خدا گویند چیزیست؟ فرمود: آری چیزی که او را از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه خارج کند». اصول کافی ج ۱ ص ۱۰۹ و هم چنین در حدیث ۷ همان باب تکرار شده است. در این حدیث تعطیل زمانی گفته می شود که وجود خدا انکار شود؛ امّا همین اندازه که وجود خدا اثبات شد دیگر تعطیل عقل نیست. پس اتهام تعطیل عقل فقط به هنگام انکار وجود خدا است؛ اا‌حد مّا بازداشتن عقل (که به محدود بودن و متناهی بودن آن باز می گردد) از تفکر در ذات خدا نه تنها تعطیل نیست بل که اکتفاء کردن به محل جولان عقل است و اگر از این حدّ تجاوز کنیم به حدّ تشبیه گرفتار خواهیم آمد. آیا یکی دانستن وجود خدا و مخلوق تشبیه نیست؟ بل مرحله بالاتر از تشبیه است. تشبیه باطل است اما یکی و واحد دانستن خدا و همه اشیاء حق؟!!!

شایـد مشورت برای افراد غیر متخصـص آن لزوم و ضـرورت را نداشـته باشـد که برای متخصصـین دارد، متخصـص همیشه در شرف خطر است. اگر متخصـص بـدلیل تخصصـش بس عالم و بس مفیـد است بدلیل جراحی اندیشه و اقتسامش ممکن اسـت بیش از مفید بودنش، خطرناك باشد. و بدلیل تخصص و اقتسامش بیش از سایرین از دیگر ابعاد غافل می گردد.

شورا و مشورت به همـان میزان زیبـا، ضـروری، حیاتی و لازم است که علم و دانش، هنـدسه انـدیشه و تخصـص دانش پژوهی زیبا، ضروری، حیاتی و لازم است. بدون کوچکترین تفاوتی.

با همه این ها: پارلمان تنها در «امور» می تواند قانون گذاری کند:

امرهم شوری بینهم - وشاورهم فی الامر.

نه: دینهم، شریعتهم شوری بینهم - و نه: شاورهم فی الدّین وفی التشریع.

تنها سه حدیث

علم بشر «نسبی» است و همیشه همراه با جهل است. انسان با دو جهل روبه رو است:

۱ - جهلی که با پیشرفت علم از آن کاسته می شود.

۲ - جهلی که در عـالی ترین و پیشـرفته ترین حـالت علمی نیز همراه علم است و هرگز امکـان رهـائی از آن نیست. زیرا لازمه هنـدسه شـناخت - ریاضـی کردن ذهن و عین، هنـدسه انـدیشه و هنـدسه موضوع انـدیشه - است. و انسان نیز هرگز بـدون این هنـدسه توان پژوهش و دانش جوئی نـدارد. برای بشـر «تعقـل» مسـاوی است بـا این ریاضـی کردن. وگرنه این همه رشـته های علمی در حقیقت همه یك چیز واحد هستند. علم فقط یك «حرف» است.

علّم رسول اللّه صلی الله علیه وآله علّیاًعلیه السلام حرفاً یفتح الف حرف، کل حرف منها یفتح الف حرف(۱)

مراد این نیست که پیامبرصـلی الله علیه وآله نیز یك حرف را به هزاران حرف جراحی کرد. بل فقط یك حرف یاد داد که اگر آن یك حرف را در سیستم هندسه اندیشه بشرهای معمولی قرار دهیم ۱۰۰۰/۰۰۰ مطلب می شود.

قال علّی علیه السـلام: العلم نقطه کثّرها الجاهلون - نور الانوار، بخش «رفتار امام بعد از ظهور» چاپ سـنگی ۱۲۷۵ ه ق، تالیف دانشمند محقق شیخ علی اصغر بروجردی.

مراد از «جاهلون» دانشمندان است زیرا جاهلون عوام نه کاری با علم داشته اند و نه آن را تکثیر کرده اند. و امام در مقام اهانت به دانشـمندان نیست ارزش و حرمتی که علی علیه السـلام به دانش و دانشمند قائل است برای همه جهانیان روشن است. او می خواهد یك حقیقت بس بزرگ را برای دانشـمندان معرّفی کند. اگر دانشـمند ارجمند است برای حقیقت جوئی اوست. او می

گوید: اهل دانش علم را جراحی کردند و باید می کردند اما نباید از این حقیقت غافل باشند.

قال رسول اللّٰه صلی الله علیه وآله: انّ من البیان لسحراً، ومن العلم جهلًا، ومن الشعر حکما، ومن القول عدلًا(۲)

بیان: «نحوه ابراز مراد»، چگونگی استفاده از الفاظ برای اظهار نظر.

قول: رای، ابراز نظر، داوری، قضیه صادر کردن.

بیان در قوی ترین مصداق اش، سحر می شود، کار سحر را در تاثیر انجام می دهد.

شعر در مستحکم ترین مصداق اش، حکمت می شود.

قول در بهترین قوام اش، عدل می شود.

علم در علم بودنش (بل در مستحکم ترین مصداق اش) نوعی جهل است.

پس مراد از «جهل» در این حدیث جهل به معنای دوم است که در بالا اشاره شد.

۱- بحار الانوار، ج ۲۶ ص ۳۰ ح ۳۹.

۲- بحار الانوار، ج ۱ ص ۲۱۸ حدیث ۳۹.

منطق خدا شناسی چیست؟

منطق هستی شناسی (شناخت کائنات ما سوا اللّه) را تا اینجا گاهی با نگاهی تاریخی و گاهی با نگاهی به تفاوت های منطق ها و گاهی با نگاهی به ابعاد دیگرشان داشتیم اما نخی که همه مهره ها به آن چیده می شد و سعی می شد سر این نخ از دست خارج نشود «هندسه اندیشه» و فونکوسیونالیسم بود که در پایان با اصطلاح قرآنی «اقتسام» نامیده شد.

و نیز سعی می شد که چیزی بنام «هستی» یا «جهان هستی» که موضوع اندیشه و علم است طوری تلقی شود که حساب مسئله «خدا شناسی» جدای از هستی شناسی در نظر باشد. کوشش بر این بود که از فراز کردن مسئله «خدا شناسی» پرهیز شود تا در آخر بطور ویژه به آن پرداخته شود.

مشخص شد که انسان بدون «هندسه ذهن» نمی تواند شیئی از اشیاء هستی را بشناسد، نه می تواند جهان هستی را بشناسد و نه می تواند پیام یک سخن و گفتار را دریابد. حتی قرآن که بدون هندسه است نزول و تنزل یافته است تا قابل درک بشر شود.

در این مقال چیزی، شیئی هست که نه با منطق های هندسی شده و نه با منطق قرآن و نه با منطق پیامبران و نه با هر منطق دیگر، قابل درک و قابل تحلیل عقلی برای بشر نیست. اما می دانیم که هست. و آن «ذات و وجود خداوند» است و همین طور است «تحلیل چگونگی این وجود».

چیزی که با منطق قرآن که فرایندش «علم محض» می شود نه «علم همراه با بطلان» قابل تحلیل نیست چگونه ممکن است با یک منطق اقتسامی و فونکوسیونالیته تحلیل شود!؟! بویژه با جراحی شده ترین منطق، اقتسامی ترین منطق که ذهن را زیر مهمیز ریاضی ترین لوله کشی گرفته و جهان عین را به کنار گذاشته است بنام منطق ارسطوئی.

ارسطوگرایان وقتی که چنین سخنی را می شنوند عصبانی می شوند. من زحمت تدوین این مقدمه را به خودم هموار کردم تا به آنان بگویم:

اولا: این سخن ها تنها به شما گفته نمی شود، همه مکتب ها و همه منطق ها در این موضوع، چنین هستند.

ثانیاً: علاوه بر منطق های بشری منطق قرآن نیز این بهره را به ما نخواهد داد. و این بدلیل ضعف قرآن یا عدم توانائی بیان قرآن نیست بل انسان چنین موجودی است.

گرچه در مورد منطق های بشری، هم بدلیل ضعف آنها و هم بدلیل عظمت و دست نیافتنی بودن موضوع، برای ذهن بشر است.

ثالثاً: اگر بناست در ذات خدا، وجود خدا، کنه صفات خدا، به تحلیل عقلی بپردازیم و اساساً خدا شناسی با معنای «شناخت و تحلیل عقلی ذات خدا» داشته باشیم، چرا با منطق شما – ؟! برای اینکه بیشتر جراحی شده؟ بیشتر اقتسامی است؟ و زودتر و بدتر

به بطلان می رسد -؟.

چرا با جراحی شده ترین، هندسی شده ترین و اقتسامی ترین منطق به این کار بپردازیم!؟! بلائی که این منطق بر سر مسیحیت آورد بس نیست؟!.

تعقل ناپذیری و تحلیل ناپذیری خدا:

خداوند برای اندیشه بشری موضوع تحلیلی و تعقلی نمی شود برای این که ذات و صفات خدا «هندسه پذیر» نیست، جراحی پذیر نیست، حتی نزول و تنزل پذیر نیست.

نزول، تنزل، جراحی، هندسه، اقتسام، تنظیم کردن بنظم ریاضی (و یا هر چه می خواهید بنامید) همه و همه از پدیده های این جهان هستند که خود جهان مخلوق خداوند است.

الهیات خواه بالمعنی الاعم و خواه بالمعنی الاخص، به خدا شناسی مربوط است منطق این مسئله هر چه جراحی تر آنقدر منحرف کننده تر. و هر چه کمتر جراحی شده باشد همانقدر مفید و صحیح خواهد بود.

دستکم آنچه امروز در «ته مانده» مسیحیت مانده و توانسته دوام کند شمه ای از همان منطق عیسی علیه السلام است نه چیز دیگر که توانسته از میان گرد و غبار و دود و دم منطق های حامی (مصداق دوستان نادان) و از میان دود و آتش منطق های مخالف بیرون بیاید. گرچه بس ضعیف، رنجور و تلو تلو خوران.

الهیات و خدا شناسی بر اساس سازمان منطق ارسطوئی لزوماً و الزاماً و قهراً و ضرورتاً به این نتیجه خواهد رسید که: خدا «فعل محض» است، منشأ محض است، تماشاگر محض است، مصدر محض است و... و...

و چون این منطق بوسیله ارسطوئیان مسلمان جراحی تر شده، اقتسامی تر شده و هندسی تر شده است لزوماً و الزاماً و قهراً و ضرورتاً به «وحدت وجود» بل «وحدت ماهیات وجود» و بالاخره به جائی خواهد رسید که در حکمت متعالیه شعار «اعلم انّ واجب الوجود کل الاشیاء» بدهد.

اگر می خواهیم به «خدا شناسی» بپردازیم و باید بپردازیم، ابتدا باید ذات و وجود خدا را موضوع تحلیل عقلی قرار ندهیم، سپس به منطق قرآن و انبیاء و اهل بیت علیهم السلام بسنده کنیم. نه بخاطر این که قرآن یا انبیا و امام هستند - که اگر بدین خاطر هم باشد درست است - بل بخاطر این که منطق آنان برای این موضوع تنها منطق است زیرا این منطق، منطق «مقتسمین»، منطق فونکوسیونالیته، هندسی شده نیست.

امروز فهم بشر و درک انسانی هم از طریق تکامل اندیشه انبیائی و دینی، و هم از طریق تکامل بشری پر تلاطم، به این نتیجه رسیده است که ره آورد منطق های اقتسامی و فونکوسیونالیته ره آورد ناب بل ره آورد نسبتاً ناب نخواهد بود و نیست.

هر مکتبی را می توان بوسیله یک منطقی از منطق ها رد کرد، می توان یک منطق را نقد یا رد کرد. و اگر چنین کاری صادقانه باشد یک کار انسانی و علمی است.

اما نباید یک مکتب از مکتب ها را مطابق یک منطق دیگر تبیین کرد. چنین کاری نه کار علمی است و نه خدمت به آن مکتب. اگر صاحب مکتب حی و حاضر باشد این کار را یک جرم و خیانت اعلام می کند. و این عقیده همه جهانیان در طول تاریخ است.

شما اگر امروز منطق و مکتب مارکسیسم، یا مکتب بی مکتبی لیبرالیسم را با استدلال رد کنید کارتان یک کار علمی است اما اگر مارکسیسم را با منطق اسلام یا با منطق بیکنیسم یا با منطق لیبرالیسم تبیین کنید کارتان هم از نظر مارکسیسم و هم از نظر هر مکتب یک کار نامشروع می شود.

در غیاب عیسی علیه السلام گاهی دینش را با منطق افلاطون و گاه دیگر با ارسطوئیسم تبیین کردند و در غیاب پیامبر اسلام و آلش علیهم السلام اسلام را با منطق ارسطوئی تبیین می کنیم.

پرداختن به منطق و فلسفه ارسطوئی بعنوان شناخت یک مکتب حتی پروراندن آن - مانند پرداختن به شناخت هر مکتب -

امری مشروع و کاری است علمی. اما ارسطوئی کردن یک مکتب غیر ارسطوئی، چیز دیگر است.

بقیه مسائل می ماند به متن کتاب.

نقد منطق و فلسفه ارسطویی

منطق

منطق ارسطویی را می شناسیم؛ منطقی است دقیق و به اصطلاح «شسته و رفته»، با سازمان محکم و استوار تا آن جا که در قطعیت و قاطعیت شبیه یک سیستم و ماهیت ریاضی می باشد. همه جا و در همه چیز تکلیف را روشن می کند، جایی برای اختلاف نظر باقی نمی گذارد.

عدم امکان بروز نظرها و نظریه های مختلف در این منطق درست در حدی است که در فرمول های ریاضی هست و لذا مشاهده می کنیم که متخصصین این فن هیچ گونه اختلافی در مسائل آن با هم ندارند مگر در یکی دو مسأله فرعی.

بنابراین سزاوار بود که فلسفه مبتنی بر این منطق نیز دچار کمترین اختلاف گردد. اختلاف گسترده در مبانی، در اصول و در فروع سزاوار فلسفه افلاطونی، نو افلاطونی، اشراقی سهروردی، بیکنیسم، هگلیسم،کانتیانیسم، دکارتیسم، پوزیتویسم و... است نه فلسفه ارسطویی.

فلاسفه ارسطوئی (ارسطوئیان) به حق مدعی هستند که فلسفه باید از بدیهیات و مسلمات شروع شود و به نتایج مسلم برسد. منطق شان نیز بظاهر این توان را دارد(۱).

با این همه می بینیم منطق و فلسفه ارسطویی در سه قرن آخرِ دوران «اسکولاستیک(۲)» در خدمت تبیین اصول و فروع مسیحیت پولس و اثبات کننده «تثلیث» آن، بود(۳) و در عین حال همین فلسفه در خدمت مسلمانان در مقام اثبات «توحید» آمده و وسیله قاطعی برای ردّ «تثلیث» می شود.

برای محققین و آنان که آگاهی کافی دارند، روشن است که استحکام فلسفه اسکولاستیک هرگز کمتر از استحکام فلسفه «ارسطوئی اسلامی شده» نبوده و نیست.

به راستی این که نیچه می گوید: «هر خرافه ای را دنبال کنی آن را در یکی از فلسفه های فلاسفه می یابی»، سخنی بی اساس است؟ یا ارسطوئیان اسکولاستیک از شمول این سخن مستثنی هستند؟ و یا بینش های گوناگون فلسفه «ارسطویی اسلامی شده» مشمول این سخن نیستند؟

اگر اختلاف برداشت ها، بینش ها، اندیشه ها، استدلال ها و استنتاج ها در هر فلسفه ای به عنوان یک امر طبیعی بل سازنده، تلقی شود؛ اختلاف در میان ارسطوئیان (آن هم در مبانی و اصول) نه طبیعی است نه سازنده؛ زیرا منطق آنان یک منطق کاملاً پالایش شده، روشن، واضح و دقیق است.

۱- از دیدگاه شناخت شناسی مکاتب فلسفی به دو گروه تقسیم می شوند: الف) مبنا گرایان: این گروه بر این باور هستند که اندیشه بشری «گزاره پایه» و کانون دارد و سایر علوم و اندیشه ها به این گزاره پایه منتهی می شود. این باور در آثار ارسطو مطرح شده است و در آثار باقی مانده از وی قابل پی گیری است و بعد از وی نیز قبول تام یافت تا این که در قرون معاصر نظریه انسجام گرایی مطرح شد. ب) انسجام گرایان: این گروه بر خلاف مبنا گرایان عقیده ای به وجود «گزاره پایه» ندارند و

زمانی یک گزاره را مطابق با واقع می دانند که با مجموعه باورها و کل سیستم اندیشه ای آن ها هماهنگ و سازگار باشد.

۲- در قرون وسطا تنها فلسفه ای که تحت نظر کلیسا تدریس و تبلیغ می شد فلسفه اسکو لاستیک بود این فلسفه علاوه بر منطق، الهیات، اخلاق، سیاست و پاره ای از طبیعیات مورد قبول کلیسا، قواعد زبان، معانی و بیان را نیز شامل می شد. سلطه فلسفه ارسطویی بر اسکو لاستیک از زمان «توماس آکوینی - آکویناس.» - ۱۲۲۵، م - شروع شده است. جان بی ناس در مورد آکوینی می نویسد: «توماس آکوینی در تحقیقات خود همواره کوشیده است که ما بین عقل و الهام یا فلسفه و لاهوت و یا ارسطو و مسیح تلفیق کند و معلوم سازد که عقل غریزی اره و ایمان مراحل و مراتب مختلف امری مستور هستند که متمم و مکمل یکدیگرند. عقل غریزی یا انسانی که مورد بحث و کلام ارسطو است می تواند به مراتب عالی و مدارج متعالی صعود کند تا به حدّی که از دایره عالم طبیعی قدم فراتر نهاده به مرحله باری تعالی پی ببرد از این رو انسان به قوه عاقله، به سعی و سلوک خود می تواند وجود واجب را اثبات کند و...» تاریخ جامع ادیان - جان بی ناس - ص ۶۵۹

۳- این مطلب به قدری وضوح دارد که ویل دورانت در این زمینه می نویسد: «این کتاب]ارغنون ارسطو - منطق ارسطو[به منزله قالب اندیشه و تفکر قرون وسطا بود و مادر حقیقی فلسفه اسکولاستیک گردید...» تاریخ فلسفه ص ۵۷.

چگونه ممکن است یک منطق دقیق و روشن با اصول و فروع مشخص و مسلم و سیستم و سازمان منسجم و واضح، باشد و به کار گیری آن در بنای کاخ فلسفه مشروط به انتخاب آجرهای مسلم باشد و در عین حال منشأ این همه مکتب های متعدد و مختلف و نیز در درون هر مکتب دچار این همه اختلاف های مبنایی، اصولی و فروعی گردد!؟!

ادعای ارسطویی ها در مورد منطق:

هیچ مکتبی درباره منطق خویش ادعایی را که ارسطوئیان در مورد منطق خود کرده اند، ندارد آنان عقیده دارند که:

قانون آلی یقی رعایته خطاء الفکر و هذا غایته(۱)

با اذعان بر نقش پراهمیت منطق و فلسفه ارسطویی (در دوره های یونانی، اسکو لاستیک واسلامی) در فرهنگ بشر، باید گفت: در بررسی سود و زیان هر فلسفه (که طبیعی است و اطلاق گرایی توقع باطلی است) اگر زیان های فلسفه ارسطویی از سایر فلسفه ها بیشتر نباشد، کمتر نیست. در این میان مسأله بزرگتری که برای همه دست اندرکاران فلسفه مشخص و روشن است این است: فلسفه ارسطویی اسکولاستیک، با مسیحیت پولسی بیشتر سازگار بود تا فلسفه ارسطویی اسلامی شده، با اسلام؛ زیرا آیین مسیحیت فاقد هرگونه تبیین بود و اسکولاستیک در یک خلاء و عرصه کاملاً خالی و آزاد، حرکت می کرد؛ لیکن در درون جامعه مسلمانان همواره بزرگترین مشکل ارسطوئیان مقاومت ها و دافعه های فلسفی ای بوده و هست که خود اسلام آن ها را در قالب تبیین ها بعنوان مبانی و اصول فلسفی ارایه کرده است.

فلاسفه اسکولاستیک پاسداران مسیحیت بودند و اگر مورد هجمه استدلال عوامانه قرار می گرفتند بیشتر از ناحیه غیر مسیحیان یا ناقدانی که از اساس مسیحیت انتقاد می کردند، بود؛ اما ارسطوئیان مسلمان از ناحیه خود مسلمانان و اسلام شناسان مورد انتقاد و هجوم قرار گرفته اند و به همین جهت گاهی ماجرا شکل «تکفیر» به خود می گرفت.

من با کمال احترام و ارزشی که به منطق ارسطویی به ویژه به «اسلامی شده آن» قائل هستم و از برخورد متحجرانه با هر فلسفه ای بی زارم پرسش زیر را عنوان می کنم:

چه فرقی هست میان «اعتقاد به تثلیث» فلاسفه اسکولاستیک و اعتقاد فیلسوف بزرگ ما صدرای شیرازی که می گوید: «انّ واجب الوجود تمام الاشیاء وکل الموجودات: خداوند تمام اشیاء و کل موجودات است(۲)» -؟ هر دو باور به وسیله برهان و براهین ارسطوئی و بر اساس منطق ارسطوئی توضیح و توجیه شده اند. اگر مسلمانی بگوید: توجیه و توضیح ارسطوئی که بوسیله فلاسفه اسکولاستیک ارائه شده، نادرست است یک مسیحی نیز خواهد گفت: توجیه و توضیح ملا صدرا نادرست است.

در عرصه علم و اندیشه از هر شگفتی شگفت تر است که یک منطق منسجم، دقیق، موزون، هماهنگ، بدون غلط و اعوجاج در حدّی که به هیچ وجه اختلاف پذیر نیست و دچار برداشت های مختلف نمی شود چرا در حیطه فلسفه از نظر اعوجاج،

اختلاف، نقض و ابرام با هیچ فلسفه ای فرق ندارد -؟!

بودند در میان یونانیان کسانی که الهه ها (بت ها)ی یونانی را با همین فلسفه ارسطویی توجیه، توضیح و تبیین می کردند.

اشکال در کجاست؟ چرا یک ابزار زیبا که بناست انسان ها را از «خطای فکری» حفاظت کند و می تواند بکند این چنین منشأ اختلافات، تخطئه ها و خطاها(۳) بل انحرافات شده است!؟!

به گمانم تا این جا توانستم سوالی را که می خواستم مطرح کنم، توضیح دهم.

اینک به پاسخ آن می پردازم. برای بیان پاسخ، لازم است نگاهی به ماهیت منطق زیبا و صحیح و دقیق ارسطوئی داشته باشیم:

۱- شرح منظومه. بخش منطق ص ۶. در تعریف علم منطق ارسطوئی گفته شده: «المنطق آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر: منطق آلتی قانونی است که مراعات کردن آن ذهن را از خطاء در اندیشه باز می دارد». حاشیه ملا عبداللّٰه بر تهذیب تفتازانی ص ۲۳.

۲- اسفار ج ۶ ص ۱۱۰.

۳- عموم فلاسفه ارسطویی به دلیل اختلاف شان، بر خطاهای اساسی هم دیگر (فی الجمله) اجماع مرکب، دارند و بر خطای خودشان عملاً تنصیص کرده اند.

ویژگی های منطق ارسطویی

منطق ارسطویی، منطق «مفاهیم» است، منطق «ذهن» است نه منطق «عین». در «مفهوم شناسی» و «ذهن شناسی»، هر منطقی غیر از منطق ارسطوئی ناتوان بل نادرست است. منطق ارسطوئی منطق منحصر به فرد ذهن شناسی است و اشتباه از ماست که این ابزار زیبا را در «عین شناسی» به کار می گیریم که اساس کارمان غلط می شود تا چه رسد به اصول و فروع فلسفه ای عینی که بر این منطق بنا می کنیم.

به کارگیری «منطق ذهن شناسی» در «عین شناسی» قبل از هر چیز ستم است بر این منطق؛ ستمی مداوم و دو هزار ساله. منطق ارسطویی آنگاه که با فلسفه تماس پیدا می کند این پایه را تاسیس می کند: هر «شیی» یک «وجود» دارد و یک «ماهیت(۱)». ذهن انسان از یک درخت دو چیز را درک می کند. یک «بود» و هستی از آن درک می کند و یک «درختیت».

و آنگاه تصریح می کند که این دوئیت و دوگانگی فقط در ذهن است و بوسیله ذهن انتزاع می شود و در خارج از ذهن آنچه وجود دارد فقط یک چیز است: درخت.

سپس این حکم ذهنی در عرصه ذهن شناسی پی گیری می شود: آیا وجود اصیل است یا ماهیت و به تعبیر دیگر، وجود اعتباری است یا ماهیت؟-؟ در پایان به این نتیجه می رسد که: وجود اصیل است و ماهیت اعتباری.

این نتیجه در عالم مفهوم شناسی، ذهن شناسی و شناختِ «وجودهای ذهنی» کاملاً صحیح است. وجود ذهنی درخت، اصیل و ماهیت ذهنی درخت، اعتباری است. امّا سرایت دادن این حکم و داوری به درختِ خارجی که در عینیت خارج وجود دارد، اشتباه است و منشأ همه شبهات، اختلافات و خطاها در همین «سرایت دادن» نهفته است(۲).

منطقی که قلمروی مشخص و وظیفه ای معین دارد اگر در خارج از آن به کار گرفته شود (با این که در قلمرو خود صحیح ترین، زیباترین و منحصر به فردترین ابزار است) ناصحیح ترین و نازیباترین منطق خواهد بود و فرآیند چنین کاری انکار حقایق عینی و واقعیات خارجی خواهد بود و هست.(۳)

مثال اول:

به عنوان مثال سخن فیلسوف بزرگ و اندیشمند والای اسلامی ملا صدرا را در نظر بگیریم که می گوید: «خداوند همه اشیاء است». این سخن که وی آن را به عنوان یک اصل اعلام می دارد و برای آن نیز برهان می آورد و آن را در چندین فصل و ضمن فصل های دیگر تکرار می کند، درست و صحیح است به شرط این که مراد از خدا «خدای ذهنی» باشد. اگر خداوند تنها وجود ذهنی داشت و وجود خارجی نداشت، اصل اعلام شده صدرا کاملاً صحیح می بود؛ اما در مورد خدایی که در خارج ذهن، وجود حقیقی و واقعی دارد، نادرست است.(۴)

۱- به بیان دیگر: این منطق از مفهوم و مصداق بحث می کند یعنی در خارج چیزهایی وجود دارد که انسان از آن ها مفاهیمی برداشت می کند و رابطه این مفاهیم با مصادیق خارجی یکی از پایه های اصلی برای پیدایش تقسیم شیی به وجود و ماهیت در فلسفه می شود.

۲- انسان اندیشمند از اول می خواسته پلی میان ذهن و عین بزنند و این کار به صورت ناخود آگاه صورت می گرفت تا این که سوفسطاییان وجود عین را (با نوعی توجیه) انکار کرده خود را از پیدا کردن راهی برای وصول به عین آسوده کردند؛ ولی سقراط و شاگردانش می خواستند به هر طریق ممکن علاوه بر اثبات عین در تطبیق ذهن بر آن نیز روشی مطمئن به دست بیاورند که در منطق ارسطویی با بحث استقراء (که یک مقدمه آن عینی و مقدمه دیگرش ذهنی بود) نمود پیدا کرد. امّا معضل استقراء - که مستلزم نوعی دور بود - و توجه بیش از حد به مباحث معرّف و برهان و... باعث گشت تا آن آرز و تحقق نیابد و به جای برقراری ارتباط بین ذهن و عین احکام ذهن به عین تسری داده شده و از کار آمدی منطق ارسطویی حتی در عرصه ذهن نیز کاسته شود.

۳- بهترین شاهد بر این ادّعا بحث «احکام عدم» است که در عالم ذهن بسیار دقیق بوده و در صحت آن هیچ کس نمی تواند خدشه ای وارد کند؛ لیکن اگر این مباحث را به مسایل عینی ربط دهیم دچار خطاء شده و هم چون معتزله (که به وجود واسطه ای به نام «حال» بین وجود و عدم قائل هستند) به گرداب تناقض گرفتار خواهیم آمد.

۴- همین مطلب باعث شده تا مرحوم طباطبائی در «نهایه الحکمه» برای پرهیز از «وحدت موجود - وحدت اشیاء» و در مقام توجیه فرمایش صدرا بعضی برهان ها را مختص وجود ذهنی خداوند بداند. به عنوان مثال در بحث «ماهیت نداشتن خداوند» عده ای اعتراض کرده و در اثبات ماهیت برای خداوند می گویند: صغرا: حقیقه الواجب تعالی لا یساوی شیأً غیره. کبرا: وجود الواجب تعالی یساوی الاشیاء. نتیجه: فحقیقته غیر وجوده والاّـ کان کل ممکن واجباً. و می گویند این حقیقت غیر ازر اثب وجود، همان ماهیت خداوند است. در جواب این استدلال گفته می شود: اگر منظور از وجود مأخوذ در کبرا مفهوم عام بدیهی وجود باشد آن که معنائی عقلی و اعتباری است و غیر از وجود واجبی (که حقیقت عینی خاص واجب است)، می باشد. یعنی در کبرای استدلال فوق مغالطه شده است چون وجود مفهومی واجب با سایر وجودها مساوی است در حالی که بحث ما در مصداق است و مصداق اعلی المراتب نه تنها مساوی نیست بلکه مغایر سایر وجودهاست.

تقریر صدر المتألهین:

صدر المتألهین برهان اصل فوق را بدین گونه تنظیم می کند:

اگر بگوییم خداوند هست اما او درخت نیست، سنگ نیست، انسان نیست و... در این صورت خداوند را از جنبه های «هست» و «نیست» برخوردار می کنیم و این یعنی ترکیب خداوند از مفاهیم متعدد و در نتیجه خداوند مرکب می شود، پس برای رهایی از این ترکیب باید بگوییم خداوند همه اشیاء است.

خیلی بدیهی و روشن است که صدرا با این برهان خدای ذهنی را از ترکیب ذهنی نجات می دهد امّا خدای حقیقی و واقعی و خارجی را همه مرکبّات می داند. آیا مرکب بودن خدای ذهنی خطرناك و نادرست است یا مرکب بودن خدای واقعی؟-!

موضوع آن قدر بدیهی است و خطاء بودن تسری منطق ارسطویی بر عالم عین آن قدر روشن است که گاهی بحث در مورد آن به توضیح واضحات می ماند.

لیکن همیشه این سوال مطرح است که چرا بزرگانی مانند ابن سینا و ملاصدرا به این حقیقت و به این امر بدیهی توجه نکرده اند؟

مثال دوم:

اصطلاح «وحدت وجود» را به عنوان مثال دوم برای این مطلب می آورم. مرادم از «وحدت وجود» به مفهومی است که مقتضای «حکمت متعالیه» است نه آن وحدت وجود که عرفاء و صوفیان صرفاً با ابزار دل و راه عشق و کشف و شهود به آن می رسند، مراد آن وحدت وجود است که یک فیلسوف مانند اسپینوزا و یا ملا صدرا از راه برهان به آن می رسد.(۱)

وقتی که در مشی فلسفه ارسطویی به نقطه ای می رسیم که «وجود» و «ماهیت» یک شی را از هم تفکیک می کنیم و به اعتباری بودن ماهیت حکم می دهیم در همان نقطه به وحدت وجود حکم کرده ایم و نیازی به مراحل بعدی فلسفه و طرح ابواب ویژه دیگر، نمی ماند.

خورشیدیت خورشید، اصیل نیست. درختیت درخت، اصیل نیست. انسانیت انسان، اصیل نیست. سنگیت سنگ، اصیل نیست و...

۱- در مورد مفهوم وجود چندین نظریه وجود دارد: گروه اول: این عده عقیده دارند که وجود مشترک لفظی است و این ها فقط در اسم با هم مشترک هستند و در معنا با هم متغایر و متباین هستند. گروه دوم: این گروه وجود را مشترک معنوی می دانند و عقیده دارند که همه چیز در معنی وجود با هم مشترک هستند و هیچ تغایری بین شان وجود ندارد؛ امّا خود این گروه به دسته های مختلف تقسیم می شود: ۱) وحدت شهودی: عده ای می گویند: منظور از وحدت وجود این نیست که وجود

یکی است بلکه زمین، آسمان، خاک، درخت و... همه هستند ولی انسان در معرفت به جایی می رسد که جز خدا نمی بیند. ۲) وحدت وجود و موجود: این نوع وحدت از زمان محی الدین عربی مطرح شده است و وجود و موجود یکی می شود. ۳) وحدت وجود و موجود در عین کثرت: این نظریه توسط ملا صدرا مطرح شده است و مبتنی بر بحث تشکیک در وجود است که در نهایت به باور «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» منتهی می شود. ۴) وحدت وجود و کثرت موجود: این نظریه توسط محقق دوانی مطرح شده و مبتنی بر مبنای ایشان است که در واجب الوجود به «اصاله الوجود» و در ممکنات به «اصاله الماهیه» عقیده پیدا کرده اند. ۵) وحدت حقیقه الوجود: که صدرا در آخر عمر به آن قائل شده و در عرشیه در صدد اثبات آن برآمده است و در همین کتاب توضیح آن به تفصیل خواهد آمد.

اگر بدین گونه ماهیت اشیاء را از آنها بگیریم در حقیقت «مقوّم» و عامل «کثرت» را از بین برده ایم و جز «وجود مساوی واحد بودن» چیزی نمی ماند و مفهوم وجود غیر از چیز واحد، چیزی نیست.

من نیز به «وحدت مفهوم وجود» معتقدم و گمان می کنم برای هیچ کسی غیر از این راهی نیست. من نیز به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت معتقدم و گمان می کنم برای هیچ کس غیر از این راهی نیست؛ امّا این دو اصل در دانش «مفهوم شناسی» و «ذهن شناسی»، صحیح و مسلم است نه در «واقع شناسی» و «عین شناسی».

بنابراین اندیشه و تفکر دو عرصه دارد:

۱ - عرصه ذهن شناسی و جولان در آن.

۲ - عرصه عین شناسی و کاوش در میدان عینیات.

اصالت ذهن و اصالت مفهوم

وجود(۱) اصیل است و ماهیت اعتباری. این حکم و داوری در عرصه ذهن درست و صحیح است؛ امّا در واقعیت و خارج چنین قضیه ای سالبه به انتفاء موضوع است و در عینیات و موجودات خارج از ذهن چنین مسأله ای امکان بحث ندارد زیرا هر موجود در خارج تنها یک شی است.

تسرّی این قضیه به عینیات عین همان بینش «اصاله الذهن واعتباریه العین» می شود و همه موجودات خارجی خیال و توهم و دست آخر مصداق «فرض» می گردند.

در عالم علم دو نوع «اصالت ذهن» مصطلح است:

۱ - باور و عقیده به «اصالت ذهن» در دانش «جامعه شناسی شناخت»:

در این مقال مراد از «اصالت ذهن» این است که پدیده هایی از قبیل اخلاق و مراکز و امکانات، تعلیم و تربیت، آداب و رسوم مربوط به آن، خانواده و مراکز و امکانات، تعلیم و تربیت، آداب و رسوم مربوط به آن، سیاست و... مربوط به آن، دولت و... مربوط به آن، معبد و... مربوط به آن و... و... و بالاخره خود جامعه، همگی ساخته های فعالیت ذهن هستند و ذهن بشر است که این ها را ساخته و به وجود آورده است و در این ساختن ها از هیچ چیز دیگر (از عینیات) کمک و یاری تعیین کننده و مؤثر نگرفته است.

توان و داشته های ذهن در این موضوع، اصیل است و تجربه و بهره جویی ذهن از عینیات فرع و دارای نقش تبعی است.

در این مبحث یکی از نتایج بحث این می شود که: همه پدیده های اجتماعی و خود جامعه و خانواده محصول «خود آگاه» بشر

است و پدیده های اجتماعی همگی «پدیده مصنوعی» می شوند به این معنی که هیچ کدام از آنها ریشه در طبع، نهاد و روان انسان ندارند.

۱- وجود معانی و کاربردهای مختلفی دارد که در ذیل به چند مورد اشاره می شود: ۱) معنی لغوی و مصدری: در این مورد وجود معنی «بودن» را می دهد و هنگام حمل از حمل اشتقاقی استفاده می شود. ۲) معنی اسم مصدری: که «هستی» معنی می دهد در مقابل «عدم» و معقول ثانی فلسفی است یعنی تنها در ذهن است و در فلسفه کاربرد دارد. ۳) معنای ربطی: که وجود در این مورد «است» معنی می دهد و وجود به این معنا در منطق کاربرد دارد. ۴) اسم برای حقیقت و واقعیت خارجی: وجود در این معنا به معنی مصداق و معنون است. در «نهایه الحکمه» ادعا شده است که ارسطوییان وجود به معنای چهارم را موضوع فلسفه می دانند و وقتی بحث از وجود و ماهیت می شود منظور از وجود مقابل ماهیت معنای اسم مصدری است یعنی وجودی که معقول ثانی فلسفی است اصیل است، نه وجود به معنای دیگر. امّا لازم به یادآوری است که اولاً: این معانی در حین استدلال برای اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت رعایت می شود؛ لیکن در مباحث بعده توسطی ناگهان بین معنی دوم و چهارم خلط می شود که در قسمت های بعدی به این موارد اشاره خواهد شد. ثانیاً آیا منطقی که موضوعش «وجود به معنی مصداق و معنون» نیست و تنها از معقولات ثانیه منطقی بحث می کند، می تواند منطقِ فلسفه ای باشد که «وجود به معنی مصداق و معنون» موضوع آن به حساب می آید -؟

در این صورت مثلاًـ اخلاق «نسبی»، اعتباری و «قراردادی محض» می شود و می توان هر روز گوشه ای از آن را حذف یا تعویض کرد.

نتیجه: عدم اعتقاد به «حسن و قبح عقلی».

در مقابل چنین باوری، اعتقاد به «اصالت عین»، ذهن را پیرو و تابع عینیات بل ذهن را ساخته و پرداخته تاثیرات عینیات دانسته هیچ ارزش و اصالتی به ذهن نمی دهد. این تجربه و تجربه های مداوم بشر است که باید و نبایدهای ذهنی را به وجود می آورد. در این بینش نیز (مثلاًـ) اخلاق تابع واقعیت های اجتماعی می گردد. دیروز فلان رفتار به دلیل یک سری واقعیت هایی که در اجتماع وجود داشت، نکوهیده و بد شمرده می شد، امروز همان رفتار به دلیل یک سری واقعیت های دیگر که در جامعه پدید آمده اند، ستوده می شود.

نتیجه: عدم اعتقاد به «حسن و قبح عقلی».

مشاهده می کنید که نتیجه هر دو بینش سر انجام یکی می شود.

مکتب اهل بیت علیهم السلام:

در این مبحث نیز مکتب اهل بیت علیهم السلام نه به اصالت ذهن قائل است و نه به اصالت عین بل «امر بین الامرین». یعنی یک تعاطی و داد و ستد و دیالکتیک میان ذهن و عین برقرار است و پدیده های اجتماعی محصول این تعاطی دو جانبه است و در نتیجه پدیده های اجتماعی (در اصل و بنیه شان) پدیده های مصنوعی نیستند بل طبیعی هستند.(۱)

۲- اصالت ذهن در مبحث «وجود شناسی»:

در این مبحث اصل وجود و «هستی» مورد نظر است نه فقط چگونگی پیدایش پدیده های اجتماعی.

اصالت ذهن در این مبحث یعنی: این ذهن ماست که می گوید: فلان چیز وجود دارد و اگر ذهن نبود هیچ چیزی وجود نداشت و به اصطلاحِ معروف «این من هستم که می گویم فلان چیز هست» یا «فلان چیز فلان جور است» اگر من نباشم چیزی وجود ندارد.

این رویکرد خطرناک ترین و در عین حال سخیف ترین و سفسطه آمیزترین بینش است.

اکنون هنگامی که در مبحث مفاهیم و در عرصه ذهن به وسیله انتزاع ذهنی از یک شی دو مفهوم انتزاع می کنیم یکی را وجود و دیگری را ماهیت می نامیم و آنگاه حکم می کنیم که مفهوم وجود اصیل است و مفهوم ماهیت اعتباری است و حکم مان صحیح هم هست؛ اگر این حکم را به خارج از ذهن و عینیات تسرّی دهیم در حقیقت به اصالت ذهن از نوع دوم سقوط

کرده ایم در حد افراطی تر و بدتر از آنچه در بالا گذشت؛ زیرا آن باور هم وجود و هم ماهیت اشیاء را ساخته و پرداخته ذهن می داند؛ امّا ما وجود اشیاء را ساخته و پرداخته ذهن و ماهیت ها را دقیقاً یک خیال خواهیم دانست.(۲)

۱- در این اصطلاح مراد از مصنوعی آن است که هیچ ارتباطی با نهاد و کانون و درون بشر نداشته باشد و مراد از طبیعی آن است که پدیده، ریشه در نهاد و کانون بشر داشته باشد.

۲- البته در فلسفه بحث اصالت ذهن یا اصالت عین به گونه ای دیگر نیز مطرح است. به عنوان مثال ما باید دو فیلسوف غربی یعنی «دیوید هیوم» و «بارکلی» را در نظر بگیریم چرا که دیوید هیوم در مخالفت با منطق و فلسفه ارسطویی و اسکو لاستیک چنان تندروی کرد که عقل و ذهن را بی ارزش کرد و قانون علت و معلول که پایه هر تفکر و نتیجه گیری است را انکار کرد و در نتیجه حتی در اثبات عین نیز دچار مشکل شد. از سوی دیگر بارکلی در مقابله با اندیشه های هیوم چنان در بزرگ کردن ذهن در مقابل عین زیاده روی کرد که هم چون سوفسطاییان به کل منکر وجود عین شد. یعنی این دو فیلسوف هر چند در ظاهر یکی اصالت را به عین و دیگری اصالت را به ذهن می داد و در نقطه مقابل هم قرار داشتند؛ امّا در نتیجه که همان انکار واقعیت و خیال و وهم دانستن خارج بود به نکته مشترک رسیدند. همان نتیجه ای که سوفسطاییان قرن ها پیش برای آن استدلال های گوناگونی آورده بودند. در بین مکاتب فلسفی نیز مکتب پراگماتیسم (اصالت عمل) با بها دادن بیش از اندازه به عین دچار همان گردابی شده است که سوفسطاییان اصالت الذهنی به آن گرفتار آمده بودند هر چند آغاز حرکت اق این دو گروه از نقطه مقابل هم بود. واقعیت این است که افراط و تفریط در مسأله اصالت عین یا اصالت ذهن باعث شده تا مکاتب مختلف و به ظاهر متخاصم با هم به نتیجه ای مشترک برسند. امّا مشکل منطق ارسطویی اهمیت دادن بیش از حدّ به ذهن یا عین نیست بلکه مشکل این منطق و به تبع آن فلسفه ارسطویی تسری دادن احکام ذهن به عین است و اگر از این خطاء بپرهیزد در نوع خود قوی ترین و شاید تنهاترین منطق خواهد بود چنان که منطق جدید (منطق ریاضی) در کارکردهای ریاضی هرگز مشکل منطق ارسطویی در فلسفه را ندارد و هیچ گاه نتیجه معکوس و خلاف نمی دهد.

بینش قبلی دستکم ماهیت را نیز ساخته و پرداخته ذهن می دانـد ولی ما همان ماهیت را در همان ذهن نیز پیشاپیش از بین برده ایم.

بدین سان روشن می شود که: تسرّی دادن بحث وجود و ماهیت به عینیات خارجی چه قدر خطرناک و نادرست است و تا چه حدّ حقایق را وارونه می کند.

متأسفانه ارسطوییان دقیقاً مرتکب این اشتباه شده اند هم به اصالت ذهن و هم به اصالت مفهوم دچار شده اند. وقتی در عینیات اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود بحث می کننـد همه بحث های شان بر سر مفاهیم ذهنی و بر اساس مفاهیم ذهنی است. موضوع خیلی روشن و واضح است اگر گفته شود «اعلم ان واجب الوجود کل الاشیاء» و حتی قید «من حیث الوجود» را بر آن بیفزاییم باز نتیجه این است که همه اشیاء که در خارج موجودهای متعدد و کثیر و مختلف هستند در عین کثرت واقعی شان یک وجود واحد هستند.

وقتی شخصی در سیستم منطق، آن هم منطق ارسطویی که ریاضی گونه ترینِ منطق هاست، لوله کشی شده پیش رود و با همان حال و هوا به عینیات نظر کند واقعیت و حقیقت همه اشیاء را پیرو و تبعی از مفاهیم ذهنی قرار خواهد داد. و متأسفانه ارسطوییان (به ویژه دست اندرکاران فلسفه ارسطویی اسلامی شده) چنین کرده اند.

نتیجه ای که مبحث «اصالت وجود یا ماهیت» می دهد اصالت وجود ذهنی و اعتباریت ماهیت ذهنی است؛ امّا نتیجه ای که ارسطوییان از آن می گیرند «اصالت وجود ذهنی و عینی» هر دو است - با این که خودشان تصریح می کنند که در عینیت خارج هر شی ای فقط یک چیز است - بدین سان به یک غفلت و انکار یک امر روشن دچار می شوند.(۱)

انطباق ذهن بر عین

مسأله «شناخت شناسی» در حدّ رضایت بخش و نشاط انگیزی در محافل علمی جهان مطرح است به ویژه چگونگی انطباق ذهن بر عین و به عبارت دیگر «انطباق عین بر ذهن» یکی از مسائل مهم و پایه ای علوم انسانی گشته است. چاشنی این بحث را «فرفوریوس(۲)» نو افلاطونی در سال (۳.۴ - ۲۳۳ م) به جای گذاشت و ملاصدرا (متوفای ۱۰۵۰ ه-) آن را پرورانیده به «اتحاد عاقل و معقول» - وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت - فتوا داد و اینک غربی ها با مبانی و چشم اندازهای دیگر آن را می پرورانند و آن چه در این بین مطرح نیست دیدگاه اهل بیت علیهم السلام است.

با این که مسأله عدم تطابق ذهن با عین در موارد و مقولات و زمینه های زیادی، از مسلمات مورد قبول همه از آن جمله از بدیهیات روشن در منطق و فلسفه ارسطویی، است باز بهتر است به عنوان نمونه شاهد روشنی از خود حکمت متعالیه داشته باشیم.

مرحوم صدرا در فصل پنجم از موقف ثانی جلد ششم می گوید: «الفصل الخامس: ایضاح القول بان صفاته الحقیقیه کلّها ذات

واحده لکنّها مفهومات کثیره.»

۱- ارسطوییان در همه جا وجود و شی را مساوق می دانند (یعنی مفهوماً متباین و مصداقاً یکی هستند) و در بدایه الحکمه ص ۲۱ فصلی تحت عنوان «الشیئیه تساوق الوجود» برای بیان همین مطلب، آورده شده است. امّا در مبحث «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» وجود را در تقابل با ماهیت و قسم شی می دانند و شی را مقسم در نتیجه وجود غیر مساوق با شی می شود و معلوم نمی شود که وجود مساوق با شی موضوع فلسفه است یا وجودی که قسم شی است و چه چیزی باعث شده تا آنان از وجود با معانی متباین برای اثبات مدعاهای خود استفاده کنند.

۲- فرفوریوس در سال ۲۳۳ م در صور لبنان به دنیا آمد وی از فلاسفه نو افلاطونی و شاگرد افلوطین بود و در تبلیغ مکتب استاد سعی فراوان نمود. کتاب «ایساغوجی» وی معروف است و نظریه اتحاد عاقل و معقول اولین بار توسط وی مطرح شد و ابن سینا اشتباهاً در شفا وی را مشائی معرفی کرده است.

بنابراین ذهن یک شـی واحـد خارجی را می تواند در تصورهای متعدد و کثیر تصور کند در حالی که این مفهوم های کثیر در خارج از ذهن مطابقات کثیره ندارند و هم چنین عکس آن هم جایز است یعنی ذهن می تواند اشیاء کثیر خارجی را از کثرت تفریغ نموده آنها را یک وجود واحد تصور نماید.

پوزیتویست ها اصالت را به عین و ارسـطوییان اصالت را به ذهن می دهند و مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، مکتب «امر بین الامرینی» است.

رابطه عین با ذهن و بالعکس:

۱- گاهی بدیهی ترین مفهوم ذهنی در مصداق خارجی مجهول ترین شی می شود. مرحوم حاجی در مبحث وجود می فرماید:

مفهومه من اعرف الاشیاء وکنه--ه ف-ی غایه الخفاء(۱)

یعنی: مفهوم «وجود»، اعرف اشیاء و شناخته شده ترین شی است؛ اما کنه و واقعیت آن مجهول و در غایت مجهولیت می باشد.

بنـابراین همیشه ذهن و عین با هم تطابق ندارنـد همان گونه که وجود در ذهن اعرف اشـیاء و در عالم عین واقعیت آن مجهول ترین اشیاء است.

۲ - گاهی بر عکس، بدیهی ترین و شـناخته ترین شـی واقعی که در عینیت خارج وجود دارد در ذهن مجهول ترین مفهوم می شود از باب مثال: گوجه فرنگی ای که بشر آن را می خورد و هضم می کند، یک پدیده و مخلوق است. و تاکنون هیچ عاقلی این شـی را خدا ندانسـته یا جزء خدا، بعض خدا، یا مشمول وحدت در حقیقه الوجود، ندانسته است؛ لیکن برخی از ارسطوییان خدا را حقیقه الوجود و «فعل محض» دانسته و گوجه فرنگی را نیز از حیث وجود، خدا دانسته اند.

و چون نتوانسته اند مفاهیم ذهنی را سامان دهند به وحدت خدا و همه اشیاء فتوا داده اند.

کثرت وجود در عینیت جهان هم یک حقیقت است و هم یک واقعیت و این بـدیهی ترین بدیهیات است؛ امّا در ذهن آنان این بدیهی مورد انکار بل یک توهم محض و مساوی جهل و نادانی محسوب می شود.

بنابراین هیچ کس (عضو هر محفل علمی و پیرو هر فلسفه ای که باشد) نمی تواند به تطابق عین و ذهن به طور مطلق قائل شود. حتی همین ارسـطوییان که متأسفانه همیشه اصالت را به ذهن داده و عین را تابع و پیرو ذهن، دانسته اند. یعنی آنان هم تطابق و هم عدم تطابق را ردّ می کنند بل بالاتر از این مقوله ها، می گویند: عین باید تابع و پیرو ذهن باشد.

در این بینش عین به قدری فاقد حقیقت می شود که حتّی «حق تطابق» هم ندارد وظیفه عین «پیروی صرف» می شود.

مارکسیست ها نیز عکس بینش ارسطوییان را دارنـد و معتقدنـد که ذهن بایـد تابع و پیرو عین باشـد و اساساً ذهن ساخته عین

است. در حقیقت ارسطوییان به «اصالت ذهن» و مارکسیست ها به «اصالت عین» عقیده دارند و لیبرالیست ها نیز در این مسأله اصاله العینی هستند.

در مکتب اهل بیت علیهم السلام نه اصالت ذهن صحیح است و نه اصالت عین بل آنچه صحیح است «امر بین الامرین» است. این مسأله را در کتاب «جامعه شناسی شناخت» که موضوعش همین مسأله است توضیح داده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

۳ - گاهی یک قضیه هم در ذهن و هم در عین صدق دارد و برهانی که از چنین قضایایی تشکیل می شود هم در ذهنیات صادق می شود و هم در عینیات. مانند برهان معروفِ «العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث».

۴- گاهی قضیه ای تنها در ذهن صدق دارد، مانند:

الوجود اصیل.

یا: الماهیه اعتباریهٌ.

یا: الوجود مقول بالّتشکیک.

۱- شرح منظومه (غرر الفوائد) ص ۹.

این سه قضیه که صدق ذهنی دارند، دو جریان فکری را در ذهن به راه می اندازند و در نتیجه، قضیه ذهنیه «وحدت وجود ذهنی» - وحدت مفهوم وجود - حاصل می شود؛ اما این سه قضیه در خارج صادق نیستند و کذب محض هستند، چرا که آنچه در خارج وجود دارد، کثرت وجود است و آنچه در خارج وجود ندارد، وجود منتزع از ماهیت و یا ماهیت منتزع از وجود، است.

۵ - گاهی قضیه ای در خارج صدق دارد؛ ولی در عالم ذهن کذب محض است مانند: «الوجود کثیر» که در خارج یک حقیقت و واقعیت است ولی در ذهن کاملاً کاذب است؛ زیرا مفهوم وجود در ذهن یک امر واحد و بسیط است.

و این است معنای «امر بین الامرین» در مسأله «تطابق» ذهن و عین. یعنی نه مطلقا به تطابق می توان نظر داد و نه می توان مطلقا به عدم تطابق قائل شد. حتی در مورد تطابق نیز قضیه ای با قضیه دیگر فرق دارد. برای مثال دو برهان زیر را با هم مقایسه می کنیم:

۱ - العالم ممکن وکل ممکن محتاج الی العله فالعالم محتاج الی العله.

۲ - العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادثٌ.

مارکسیست ها به آسانی در مقابل برهان اول گفتند: اساساً عالم ممکن نیست بل واجب و قدیم است؛(۱) لیکن آنان در قبال برهان دوم که با مسائل و مباحث مربوط به «زمان» حمایت می شود، شکست خوردند.

با صرف نظر از جزئیات مسأله تطابق، موضوع را تنها در سرگذشت خود فلسفه ارسطویی بررسی می کنیم:

فلسفه ارسطویی در ادوار سه گانه - دوره یونانی، دوره اسکو لاستیک و دوره اسلامی - در همه چیز بحث کرده است در «ذهن»، در «عین»، در «طبیعت»، در «ماوراء طبیعت» (فیزیک و متافیزیک) و...

بخش طبیعیات این فلسفه فرو ریخت و غلط بودن آن از اساس و پایه برای همگان مسلم گشت و آنچه از آن مانده بخش «وجود شناسی» آن است که در اصطلاح فلاسفه ما «الهیات بالمعنی الاعم» نامیده می شود.

امروز فلسفه ارسطویی خود را مسؤول تبیین افلاک (کیهان شناسی)، زیست شناسی، درد و درمان شناسی (طب) و... نمی داند و به صورت اعلام شده و با پذیرش غلط بودن داده های قبلی، از این قلمرو عقب نشسته است؛ امّا بزرگ عیب و بزرگترین بی انصافی این فلسفه آن است که هرگز به «بازنگری خود» نپرداخته و نمی پردازد و هرگز نیندیشیده و نمی اندیشد که چرا کاخ عظیم طبیعیاتش آوار شده است -؟!

چرا دست اندرکاران اندیشه ای سترگ و شناخته شده مانند «اندیشه ارسطویی ارسطوییان» که از زمان ارسطو تاکنون مردم و دیگران را عوام دانسته و کوس حقیقت خواهی و «حق یابی»شان گوش جهانیان را کر کرده، دمی با خود نمی اندیشند که به

چه علت باغ زیبایی طبیعیات شان از بنیاد بر باد رفت(۲) - ؟! عیب کار در کجا بوده؟ در کجای سبک و روش شان خطاء رخ داده؟ در کدام مرحله از طی طریق انحراف صورت گرفته؟ آیا منطق ارسطویی با همه استواری اش دچار غلط است؟ یا در تعهدِ «فلسفه باید از مسلمات شروع شود» خلاف عهد کرده و بر خلاف تعهد و پیمان حادثه ای رخ داده است؟

هیچ کدام از موارد فوق اتفاق نیفتاده تنها اشتباه، خطا و انحرافی که رخ داده «سرایت دادن منطق ارسطویی از قلمروش یعنی از عرصه ذهن به عرصه عین» و «تطبیق کامل و همه جانبه عالم عین بر عالم ذهن» است.(۳)

۱- دهریون از اول در مقابل این استدلال به قدیم بودن عالم پناه می برند و در قرآن کریم، احتجاجات پیامبرصلی الله علیه وآله و ائمه علیه السلام مخصوصاً احتجاجات امام صادق علیه السلام در مقابل دهریون به پاسخ این اشکال اشاره شده است.

۲- برخی در پاسخ به این سوال می گویند: فلسفه و منطق ارسطویی هیچ نقص و ایرادی نداشت بل که فلاسفه بودند که در کاربرد این فلسفه اشتباه کردند و به جای استقراء از برهان یا به جای برهان از استقراء استفاده کرده بر عهد و پیمان این منطق که شروع از بدیهیات بود وفادار نماندند. ولی باید گفت: مگر افرادی چون «فرانسیس بیکن» و «جان استوارت میل» سعی نکردند که استقراء و برهان را در جای خود به کار برند و کوشیدند تا استقراء را که به هر طریق نمی توانست منتج یقین باشد، یقین آور کنند پس چرا آنها و فلاسفه بعدی در این کار موفق نشدند؟ واقعیت این است که منطق ارسطویی منطق ذهن است هم استقراءش هم برهانش و توان دخالت در عین را ندارد و زحمات فلاسفه غربی برای منتج یقین کردن استقراء در عین ظرافتش آب در هاون کوبیدن است و تا قبول نکنیم که منطق ارسطویی منطق ذهن است نه عین، این مشکل هرگز حلّ و فصل نخواهد شد.

۳- در این موضوع چهار نظریه وجود دارد: الف) انطباق کامل ذهن بر عین. ب) انطباق کامل عین بر ذهن. ج) عدم انطباق میان عین و ذهن مطلقا. د) امر بین الامرین که نظریه اهل بیت علیهم السلام است و توضیحش خواهد آمد.

آیـا سـزاوار است بزرگـانی که فیلسـوف هسـتند و به راسـتی اندیشـمندند این موضـوع را به اصـطلاح پشتِ گـوش بیندازنـد و «تجاهل العارف» نمایند؟ یا راستی نمی دانند و به پشت گوش می اندازند. در این صورت مصیبت بزرگتر است که امید است چنین نباشد.

همیشه چیزی به نـام «کثرت» بر ارسـطوییان (حتی در دنیـای غرب در قرون اخیر و حتی قبـل از پیـدایش «بحث اصالت وجود و مـاهیت»،) فشـار آورده است و بـا روح فلسـفه ارسـطویی سازگـار نبوده است. اصـالت وجود و اعتبـاریت مـاهیت از اقتضاهـای اساسـی منطق ارسطویی است خواه این موضوع یک مسأله قدیمی یونانی باشد و خواه در قرون اخیر مطرح شود، مطرح شدن و نشـدن چیز دیگر است. آنچه در این بین رخ داده پدیـده ای به نـام «عرفـان» در میـان مسـلمانان است که «وحـدت وجود» را بر اسـاس کشـف و شـهود مطرح کرد و این غنیمت بزرگی شـد برای ارسـطوییان که توسـط اسـپینوزا – که وارث متـون اسـلامی اسپانیایی بود – در غرب عنوان گشت و توسط فلسفه متعالیه ملاصدرا در شرق مطرح شد.

این حق منطق ارسـطویی است که «وحـدت گرا» و «ضـد کـثرت» باشـد؛ زیرا منطق مفـاهیم است نه منطق واقعیـات، منطق ذهن است نه عین. اگر یک فیلسوف ارسـطویی با همین منطق به سـراغ تبیین واقعیات و وجودهای خارجی آمده و درصدد تبیین آن ها باشـد و به وحدت وجود معتقد نشده مانند ملاصدرا خداوند را همه چیز نداند، در حقیقت فلسـفه خودش را نفهمیده است. راستی چنین شخصی به برهان صدرا (که پیشتر توضیح داده شد) چه پاسخی دارد؟

آیا این برهان بر اساس منطق ارسطویی عیب و اشکالی دارد؟ آیا می توان خدشه ای در آن وارد کرد؟.

وحدت ابزار و موضوع

هر علمی(۱) منطق خاص خودش را دارد که منطق را «ابزار» و آن علم را «موضوع» می نامیم. ابزار چیزی است و خود علم چیز دیگر. از بـاب مثال علم اصول فقه منطق و ابزار و «متـدلوژی» علم فقه است. علم اصول چیزی است و علم فقه چیز دیگر؛ لیکن میـان این دو علم رابطه «ابزاری و موضوعی» هست و چنین نیست که ماننـد دو علم ریاضـی و فقه هیـچ رابطه ای با هم نداشـته باشـند و نیز چنین نیست که منطق بـا موضوعش یـک علم واحـد باشـند؛ زیرا در این صورت ابزار و موضوع یکی می شونـد و یک چیز واحد می گردند.

منطق ارسـطویی ابزار فلسـفه ارسـطویی است و در ظـاهر میـان این دو فرق هست یکی ابزار و دیگری موضوع است لیکن یک جوینده فلسفه پس از یادگیری منطق ارسطویی وقتی فلسفه آن را یاد می گیرد، بر می گردد و نگاهی به عقب می کند می بیند که همه این فلسفه در همان منطق حضور داشته و «گنجانده شده» است. فرقی که میان این ابزار و موضوع بوده تنها در «اجمال» و «تفصـیل» بوده است یعنی در حقیقت ابزار و موضوع یک چیز واحـد بوده انـد. همه قضایا و داوری ها و احکامی که در متن فلسفه صادر می شود در همان متن منطق صادر شده است.(۲)

صورت صـحیح مسأله نیز همین است و باید چنین باشد؛ زیرا فلسـفه ارسـطویی «مفهوم شناسـی» و «شناخت مفاهیم ذهنی» یعنی

«شناخت وجودهای ذهنی» است خواه مقولات تصوری باشد و خواه تصدیقات ذهنی، خواه «قضیه» باشد خواه مفردات قضیه.

بدین سان دوگانگی میان منطق ارسطویی و فلسفه ارسطویی نه تنها از بین می رود، بل از اول هیچ نوع دوگانگی ای وجود نداشته و نباید داشته باشد و اگر وجود می داشت نادرست و غلط می گشت؛ زیرا کار ذهن در ذهنیات غیر از این نمی تواند باشد؛ امّا یک علمی که سر و کارش با عینیات است باید این دوگانگی میان آن علم و ابزارش وجود داشته باشد در غیر این صورت غلط و ناصحیح می شود. شبیه این که شما یک پیچ را نه با دست و نه با آچار و نه با چیز دیگر بل با خود همان پیچ باز کنید یعنی در کناری بایستید و هیچ تماسی با پیچ نداشته باشید (حتی از ورد خوانی و جادوگری هم استفاده نکنید از هیچ ابزاری به هر معنایی استفاده نکنید) و در عین حال پیچ را باز کنید.

یک فیلسوف ارسطویی هر حکمی را که در فلسفه صادر می کند، به هر داوری که می رسد و هر نتیجه ای را که می گیرد همان حکم بنفسه و همان داوری بعینه در منطق او وجود داشته است.(۳)

منطق منظومه سبزواری را با تهذیب المنطق تفتازانی مقایسه کنید. دومی ۱۱۰۰ حجم اولی را دارد؛ زیرا تفتازانی با اجمال عمل کرده و سبزواری به تفصیل پرداخته و مسائل فلسفی را در منطق مطرح کرده و اگر یک منطق مفصلتر از منطق سبزواری تدوین شود می شود همه فلسفه ارسطویی را در همان منطق گنجانید.

این وحدت ابزار و موضوع به اصطلاح به وضوح فریاد می کشد و اعلام می کند که این منطق و این فلسفه فقط منطق و فلسفه ذهن و ذهنیات است و نباید از این قلمرو خارج شود.

با بیان دیگر: یا این منطق و فلسفه از اساس چیزی غلط و موهوم هستند – زیرا ابزار و موضوع هر دو چیز واحدی هستند – و یا هر دو منحصر به ذهن و مفاهیم ذهنی هستند و حق ندارند در جهان عین و واقعیات عینی به داوری بپردازند و فتوا دهند.

(۴). مراد از «علم» آگاهی به معنی مطلق دانش است که شامل فلسفه نیز می گردد.

(۵). موضوع علم منطق معقولات ثانیه است و از معقولات اولیه یا معقولات ثانویه فلسفی در این علم نباید بحث شود؛

۱- فرفوریوس در سال ۲۳۳ م در صور لبنان به دنیا آمد وی از فلاسفه نو افلاطونی و شاگرد افلوطین بود و در تبلیغ مکتب استاد سعی فراوان نمود. کتاب «ایساغوجی» وی معروف است و نظریه اتحاد عاقل و معقول اولین بار توسط وی مطرح شد و ابن سینا اشتباهاً در شفا وی را مشائی معرفی کرده است.

۲- شرح منظومه (غرر الفوائد) ص ۹.

۳- دهریون از اول در مقابل این استدلال به قدیم بودن عالم پناه می برند و در قرآن کریم، احتجاجات پیامبرصلی الله علیه وآله و ائمه علیه السلام مخصوصاً احتجاجات امام صادق علیه السلام در مقابل دهریون به پاسخ این اشکال اشاره شده است.

۴- فرفوریوس در سال ۲۳۳ م در صور لبنان به دنیا آمد وی از فلاسفه نو افلاطونی و شاگرد افلوطین بود و در تبلیغ مکتب استاد سعی فراوان نمود. کتاب «ایساغوجی» وی معروف است و نظریه اتحاد عاقل و معقول اولین بار توسط وی مطرح شد و

ابن سینا اشتباهاً در شفا وی را مشائی معرفی کرده است.

۵- شرح منظومه (غرر الفوائد) ص ۹.

لیکن بعضی ضرورت ها قدماء را مجبور می کرد تا قسمتی از مباحث فلسفی و هم چنین مباحث مربوط به معقولات اولیه را در این علم مورد بحث قرار دهند.

علامه حلّی (ره) در توضیح این ضرورت می نویسد: «بعد از آن که]محقق طوسی[از بحث مقولات خمس فراغت یافت شروع به بحث از مقولات عشر می کند هر چند مقولات عشر جز و علم منطق نیستند چون موضوع منطق معقولات ثانیه است... به این دلیل از مقولات عشر در منطق بحث می شود که با کمک گرفتن از این بحث بتوانیم اجناس و فصول را به دست آوریم...» جوهر النضید ص ۲۳

باید اذعان کرد که این آمیختگی و اتحاد ابزار و موضوع که در فلسفه ارسطویی رخ داده بیشتر به خاطر ارسال مسلم هایی است که به عنوان اصل موضوعی در منطق یا فلسفه ارسطویی پذیرفته می شود و مسأله در منطق به امید اثبات در فلسفه قبول می شود و در فلسفه به خیال اثبات در منطق از کنار آن ردّ می شوند.

(۱). منطق ارسطویی ایجاب می کند که ارسطوییان در متن فلسفه هیچ اختلاف نظری با هم نداشته باشند. همان طور که در منطق شان اختلافی وجود ندارد. پس چرا این همه اختلاف وجود دارد؟

با کمی دقت روشن می شود منشأ اختلاف نه منطق شان است و نه ماهیت فلسفه شان بل منشاء اختلاف «تسری دادن این فلسفه ذهنی به قلمرو عینیات» است به عنوان مثال اکثریت قریب به اتفاق ارسطوییان به «وحدت وجود» معتقد هستند و باید نیز چنین باشند؛ زیرا مفهوم وجود واحد است. برخی از آنان زیر بار این قضیه نمی روند. اینان نمی توانند واقعیت خارجی را و «کثرت» را که یک حقیقت و واقعیت است، انکار کنند و چنین انکاری را با بی عقلی مساوی می دانند؛ امّا توجه ندارند که انکار «وحدت مفهوم وجود» نیز نادرست است.

و در مقابل، آنان که به «وحدت وجود» حکم می کنند در قلمرو ذهن (به اصطلاح) ترمز نمی کنند و به سرعت (با همان سرعتی که از ویژگی های ذهن است) وارد جهان عین شده و وجودهای کثیر عینی و واقعی را نیز «واحد» می دانند. اگر هر دو گروه قبل از سیر تفکر در شناخت زمین و آسمان، کون و مکان، ناسوت ولاهوت و... به شناخت منطق و فلسفه شان بپردازند و حق و حقوق خود، حق و حقوق منطق خود، حق و حقوق فلسفه خود، و میزان کاربرد و قلمرو آن را بشناسند و از آن قلمرو خارج نشوند هیچ اختلاف مهمی میان شان بروز نمی کند. همان طور که در منطق شان اختلافی ندارند.

اهل بیت علیهم السلام و منطق ارسطویی

چرا قرآن و اهل بیت علیهم السلام سخنان شان را بر اساس منطق ارسطویی ارائه نداده اند؟ در حالی که هر دو مدعی علم گسترده، گسترده تر از علم هر انسان و هر فرشته هستند.

بزرگان و اندیشمندان با شخصیتِ فلسفه ارسطویی که انصافاً از پایگاه والای فرهنگی و ارج شخصیتی برخوردارند در پاسخ

سوال بالا به صورت محترمانه «سکوت» می کنند و در حالی که در مسائل علمی - به اقتضای قاطعیت منطقی شان - از خصلت قاطعیت برخوردارند با این موضوع کاملاً با مسامحه برخورد می کنند.

افراد خام یا نیمه پخته آنان نیز طوری وانمود می کنند که: سوال فوق را افرادی کم فهم مطرح می کنند وگرنه همه قرآن و سخنان اهل بیت علیهم السلام بر اساس منطق ارسطویی استوار است.

و شگفت تر این که برخی از این محترمین که از خدمت کاران صدیق فرهنگ قرآن و اهل بیت علیهم السلام هستند درصددند که قرآن را نیز بر اساس منطق و فلسفه ارسطویی تفسیر کنند و در این صورت راهی ندارند جز مانند صدر المتألهین بگویند: خداوند همه اشیاء است. و قرآن شان چنین اصلی را اعلام کرده؛ زیرا برهان صدرایی بر اساس منطق ارسطویی قابل خدشه نیست.

۱- دهریون از اول در مقابل این استدلال به قدیم بودن عالم پناه می برند و در قرآن کریم، احتجاجات پیامبرصلی الله علیه وآله و ائمه علیه السلام مخصوصاً احتجاجات امام صادق علیه السلام در مقابل دهریون به پاسخ این اشکال اشاره شده است.

جایگاه منطق و فلسفه ارسطویی در اسلام:

حقیقت این است که مسامحه فوق نوعی خود فریبی است و دفاع از آن نیز محض «تحکّم» است. هم خدا منطق ارسطویی را می شناخت و آن را می دانست و هم اهل بیت علیهم السلام؛ لیکن به دلیل این که قرآن و اهل بیت نمی خواستند فقط در ذهنیات بحث کنند، پیام های شان را بر منطق ارسطویی مبتنی نکردند(۱) و به همین دلیل نه الهیات شان سقوط می کند و نه طبیعیات شان. علوم کیهانی هر روز قدمی به کیهان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام نزدیک تر می شود و هم چنین علوم و فلسفه های وجود شناسی «الهیات بالمعنی الاعم» روز به روز به وجود شناسی و خدا شناسی قرآن و اهل بیت نزدیک می گردد و جالب این است که خدا شناسی ارسطوییان روز به روز از خدا شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام فاصله می گیرد.

یک نگاه به تعاطی میان مسیحیت و فلسفه ارسطویی حقایق مهمی را برای ما روشن می کند. اگر کمک ها و یاوری های این فلسفه برای مسیحیت و سهم آن در اقتدار کلیسا در قرون وسطی را در نظر بگیریم سپس آفت ها و لطمه های این فلسفه بر مسیحیت را بسنجیم نیازمند یک بحث تحقیقی گسترده خواهیم بود؛(۲) امّا همین قدر بدیهی و روشن است که سقوط سهمگین طبیعیاتِ فلسفه ارسطویی چنان لطمه ای بر مسیحیت زد که آن را یک دین صرفاً عاطفی و کاملًا اجنبی از فکر و اندیشه، معرفی کرد به حدی که چیزی بنام دین نه تنها «غیر علمی» بل یک مقوله «ضد علمی» تلقی گشت.

مسیحیت که جهان شناسی و زیست شناسی خویش را بر سکوی طبیعیات فلسفه ارسطویی بنا نهاده بود برای جلوگیری از آوار شدن این سکو، دادگاه های «انگیزاسیون» را به راه انداخت؛ اما نه تنها بهره ای از این اقدامات خشونت بار نگرفت بل جنبه عاطفی و انسانی خود را که تنها سرمایه هسته ای آن بود در این راه باخت و بزرگ ترین سرافکندگی تاریخ را از آن خود ساخت.(۳)

۱- منطق ارسطویی از دو بخش کلی «معرّف» و «حجت» تشکیل شده است و مباحث بخش حجت نیز در حقیقت بر پایه بحث های «معرّف» پایه ریزی شده است. در بخش «معرّف» از نحوه شناخت و تعریف بحث می شود و راه های کسب حدّ و رسم مفاهیم و مصادیق روشن می گردد. طبق قاعده منطقی تعریف از دو جزء تشکیل می شود که یکی عام و کلی تر از محدود بوده و دیگری متساوی با محدود است. بر این اساس در هر تعریف چه حدّ تام باشد چه رسم تام یا حدّ ناقص باشد یا رسم ناقص، به وجود کلی (گاهی یک کلی) که اولی اعم از دومی است نیازمندیم و بدون دانستن جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص هرگز قادر به تعریف نخواهیم شد؛ امّا مشکل تنها نحوه به دست آوردن جنس و و فصل و عرض نیست بل که مشکل این است که کلی یک امر ذهنی است و در خارج وجود ندارد (به جز عقیده رجل همدانی که می گفت کلی را دیده است) بنابراین حتی در صورت دانستن جنس، فصل و عرض تنها به یک شناخت ذهنی خواهیم رسید یعنی خواهیم توانست که یک مفهوم ذهنی را تعریف کنیم و در شناخت مصادیق خارجی با مشکل مواجه خواهیم شد؛ چرا که منطق ارسطویی، تعریف سلبی ندارد و همیشه تعریف ایجابی می کند و این چنین تعریفی فقط در تعریف مفاهیم ذهنی کاربرد دارد و در تعریف مصادیق باید از تعریف سلبی استفاده کنیم. امّا در مکتب اهل بیت علیهم السلام مخصوصاً در مباحث کلامی مشاهده

می کنیم که از تعریف سلبی بسیار استفاده شده است پیامبرصلی الله علیه وآله نهضت خود را با شعار «لا اله الاّ اللَّه» شروع می کنند و سوره قل هو اللَّه که با لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد پایان می یابد، هر دو سلبی هستند. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «مع کل شی ء لا بمقارنه وغیر کل شی ء لا بمفارقةٍ» و بعدها شعاری چون «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» معرّف سبک و شیوه مخصوص شیعه در مباحث کلامی می شود. واقعیت این است که عادت بعضی ها به سبک و شیوه منطق ارسطویی در تعریف، باعث شده تا در این گونه بیانات ائمه علیه السلام نوعی تناقض مشاهده کنند در حالی که این مطلب را هرگز نباید فراموش کرد که سبک و شیوه تعریف سلبی با اسلوب تعریف ایجابی فرق دارد اولی درصدد بیان تعریف در عینیات است و دومی تعریف مفاهیم ذهنی را دنبال می کند و اگر ما مرز این دو را با هم درهم آمیزیم مسلماً چنین عقایدی متناقض خواهد شد. پس یکی از دلایل این که منطق ارسطویی منطق ذهن است نه منطق عین همین نداشتن تعریف سلبی است و یکی از دلایل این که چرا ائمه علیه السلام منطق ارسطویی را برای بیان عقاید اسلامی انتخاب نکرده اند ناکارآمدی و محصور بودن منطق ارسطویی در ذهنیات است.

۲- مسیحیت پولسی از یک خلاء فلسفی رنج می برد و بعد از ناکامی از پناه بردن به دامن فلسفه افلاطون، سعی کرد خود را با فلسفه ارسطویی که این بار از سوی ممالک اسلامی به جهان مسیحیت رسوخ پیدا می کرد رابطه ای صمیمی ایجاد کند و این هدف با تلاش های توماس آکوینی جامه عمل پوشید به حدی که فلسفه ارسطویی یکی از ارکان مسیحیت پولسی گشت. هم چنان که ویل دورانت می نویسد: «... در ۱۲۶۰. م تعلیم کتب او]ارسطو[در هر مدرسه مسیحی اجباری گردید و مجامع مسیحی منحرفین از ارسطو را کیفر می دادند و... دوران اقتدار ارسطو هنگامی به پایان رسید که اسباب و آلات نو پیدا شد و مشاهدات روز افزون گردید و تجربیات از روی تأنی و دقت علم را از نو بنا نهاد...» تاریخ فلسفه ص ۷.

۳- همان گونه که قبلاً گفته شد، فلسفه اسکولاستیک در ابتداء بر پایه بینش فلسفه افلاطونی بنیان گذاشته شد و بعدها بود که توسط توماس آکوینی سازشی بین فلسفه اسکو لاستیک و فلسفه ارسطویی پدید آمد که بعدها به ماجرای انگیزاسیون و شکست فلسفه ارسطویی منجر شد. ویل دورانت در این زمینه می نویسد: سیاست مذهب کاتولیک غالباً از «اکاذیب شاهانه» افلاطون گرفته شده بود و یا تحت نفوذ آن قرار گرفته بود و افکار مربوط به بهشت و دوزخ و اعراف به آن شکل که در قرون وسطا دیده می شود دنباله آن چیزی است که در آخر کتاب «جمهوریت» درج شده است. عقیده رئالیسم (عقیده ای که می گوید صور کلیه دارای حقیقت عینی هستند) تاویل و تفسیری از عقیده «مُثُل» است حتّی «چهارفن» که اساس تعلیمات در قرون وسطا بود (ریاضیات، هندسه، نجوم و موسیقی) از روی برنامه دروسی بود که در کتاب افلاطون بیان شده بود». تاریخ فلسفه ص ۴۲. در قسمت دیگر می نویسد: «در قرن سیزدهم ترجمه های عربی و عبری کتب ارسطو اروپا را به سختی تکان داد ولی کلیسا امنیت و آرامش خود را در سایه توماس آکویناس و دیگران که به منزله ارسطوی علم کلام در قرون وسطا بودند حفظ کرد. نتیجه آن موشکافی و باریک بینی بود نه حکمت و تعقل. تاریخ فلسفه ص ۹۸.

با سقوط کاخ موهوم امّا آراسته و گسترده طبیعیات ارسطویی و در آخرین ایست بولدزر انگیزاسیون، مسیحیت ناچار شد بر مقام و سمت «غیر علمی بودن» قانع شده خود را مانند پیرمردی که دچار آلزایمر گشته، از عرصه دانش و اندیشه باز نشسته اعلام کند. مدرسه ها و دانشکده ها از محیط کلیسا کوچ کردند. مدیران و سرپرستان کلیسا تنها یادگیری کتاب عهد عتیق، عهد جدید و تفسیرهای اقماری آن ها را در وظیفه خود دانستند.

برخی از دانشمندان اروپایی عقیده دارند که پس از این فضاحت و رسوایی، وفاداری اروپاییان بر مسیحیت، حماقت است و برخی دیگر این وفاداری را نشان بزرگ منشی، گذشت و بخشایندگی روح غربی می دانند.

زلزله بنیان کن سقوط طبیعیات فلسفه ارسطویی، نتوانست آن لطمه را که به مسیحیت زده بود به اسلام وارد کند، گرچه فلاسفه مسلمان نیز به همان طبیعیات ارسطویی باور داشتند و به تعلیم و تدریس آن می پرداختند و حتی برخی از آنان هنوز هم به آن وفادار مانده اند.(۱)

در حقیقت عامل ثبات اسلام تبیین های قرآن و اهل بیت علیهم السلام بود که در محور طبیعیات ارایه گشته بود (و مسیحیت پولسی(۲) فاقد آن بود) ارسطوییان مسلمان همیشه از نُه آسمان (نُه فلک) سخن می گفتند؛ امّا خود مسلمانان از «هفت آسمان» که نصّ قرآن شان بود دست برنمی داشتند.

(۳)

طبیعیات در قالب علوم جدید، خود را با اصول اعلام شده اسلام سازگار یافت، اسلام نیز خود را با این علوم مأنوس تر و متناسب تر دید تا با طبیعیات ارسطویی.

گرچه محکومیت مسیحیت به عنوان «دین» موجب گشت که هر دینی از آن جمله اسلام بهره ای از این محکومیت داشته باشد.

۱- جالب است که همین امروز هم جلسه تدریس هیئت (کیهان شناسی) ارسطویی در یکی از مراکز کشور ما دایر است تا بتواند میان آن هیئت و کیهان شناسی روز آشتی دهد. این توهم بعد از آن پیدا شده که فکر می کنند میان کیهان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام و هیئت ارسطویی آشتی داده و یک نوع همسانی به وجود آورده اند و حال نوبت آشتی میان آن هیئت و کیهان شناسی روز است.

۲- پولس: نام وی «شاول» است و در فلسطین زندگی می کرد وی که توسط پدر تبعیت رم را خریده بود با استفاده از موقعیت فوق مدت مدیدی به اذیت و آزار تازه مسیحیان فلسطین پرداخت؛ امّا مدتی بعد خود به دین مسیحیت گرویده به تبلیغ آن در شمال جزیره العرب و بعدها در آسیای صغیر و اروپا پرداخت. مسافرت های زیادی در مناطق مذکور کرده با دست و دل بازی در بخشش احکام و تکالیف ونسخ بعضی از اصول عقیدتی مسیحیت توانست عده بسیاری را به دور خود گرد آورد و با این

کمیت، بر کیفیت طرفداران اصلی دین مسیح که در فلسطین بودند و با او سر ناسازگاری داشتند، پیروز شود و در مدت اندکی افکار راستین حضرت مسیح را از بین ببرد. جان بی ناس می نویسد: «بولس حواری را غالباً دومین مؤسس مسیحیت لقب داده اند و مسلماً او د،ر این راه جهاد بسیار کرد و فرقه طرفداران اصول و شرایع موسوی را مغلوب ساخت... تاریخ جامع ادیان ص ۶۱۴. و در قسمت دیگری می نویسد: «... از این رو صریحاً اعلام کرد که دیگر عمل ختان وجوبی ندارد و هم چنین رعایت حلال و حرام در طعام و شراب ضرورت نخواهد داشت و افراد بشری را به نجس و طاهر تقسیم نباید کرد.» تاریخ جامع ادیان ص ۶۱۶. به دلایل فوق در احادیث اسلامی نیز وی را تحریف کننده دین مسیحیت شمرده اند و مسیحیت پولسی بهترین و شایسته ترین نامی است که به مسیحیت کنونی می توان داد.

۳- در این مورد آیات فراوانی در قرآن وارد شده است که به چند مورد اشاره می شود: ۱) هو الـذّی خَلَقَ لکم ما فی الارض مجمیعاً ثم استوی الی السماء فسّویهن سبع سمواتٍ: و... او خدایی است که همه موجودات زمین را برای شما خلق کرد و به خلقت آسمان نظرگماشت و هفت آسمان را برفراز یک دیگر برافراشت.» بقره / ۲۹. ۲) تُسَبِّح له الّسموات السبع والارض: هفت آسمان و زمین ستایش خدا می کنند...» اسرا / ۴۴ ۳) قل مَن رَبُّ السموات السبع و...: بگو پروردگار آسمان های هفت گانه کیست؟...» مومنون / ۸۶. ۴) فقضیهُنّ سَبْعَ سمواتٍ...: آن گاه هفت آسمان را استوار کرد...». فُصّلت / ۱۲.

به عبارت دیگر: گرچه اسلامِ فلاسفه مسلمان بر فلسفه ارسطویی مبتنی بود؛ لیکن اسلامِ امت مسلمان از این وابستگی به کنار و مستقل بود و هست.

همیشه ارسطوییان در میان دانشمندان مسلمان در پایین ترین حدّ اقلیت بوده اند. بر این اساس اسلام توانست با همان ادّعا و شعار «علمیت» خود باقی بماند و به طور روزافزون در عرصه دانش پیش رود.

درباره مسیحیت باید گفت: آن چه سقوط کرد «مسیحیت تبیین شده ارسطویی» بود و آنچه باقی مانده «مسیحیت عوام» است و این نه دلیل حماقت اروپاییان است و نه دلیل بزرگ منشی آنان.

اگر فلاسفه ارسطویی مسلمان، موفق می شدند طبیعیات ارسطویی را بر طبیعیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام مستولی کنند و آن را به عنوان طبیعیات اسلام جای بیندازند - همان طور که قرن ها برای این هدف کوشش گسترده و انصافاً سعی جانانه کردند - اسلام نیز به سرنوشت مسیحیت دچار گشته به صورت یک «دین عوام» درآمده و از دایره عقل و اندیشه اخراج می گشت.

اگر فخر رازی)۶۰۶ - ۵۴۳. ه.ق) نمی تواند کرویت زمین و چرخش آن را بپذیرد،(۱) شیخ طوسی)۴۶۰ - ۳۸۵ ه.ق) در تفسیر تبیان از آن دفاع کرده(۲) و صاحب جنّاب الخلود حتی محیط، حجم و وزن کره زمین را محاسبه کرده است.(۳)

با همه این ها باز تأثیر طبیعیات ارسطویی را در فرهنگ اسلامی و حتی در برخی افراد متعبد، مشاهده می کنیم؛ مقاومت هایی در قبال اصول روشن علوم طبیعی (اصولی که با نص قرآن و اهل بیت علیهم السلام تایید شده اند) می گشته و هنوز هم گاهی می شود.

من در این بیان درصدد پذیرش بی چون و چرای علوم طبیعی روز نیستم و کتاب «تبیین جهان و انسان» را در نقد اصولی و اساسی علوم تجربی و علوم انسانی روز نوشته ام؛ ولی باید دو مطلب توضیح داده شود:

۱ - قرآن و اهل بیت علیهم السلام به حدی اصول صحیح طبیعیات را تبیین کرده اند که از نفوذ و رسوخ طبیعیات ارسطویی، مانع گشته است.

۲ - باید احساس خوش وقتی کرد که سعی و اهتمام فلاسفه ارسطویی ما در طول قرن ها برای جای دادن طبیعیات ارسطویی در متن اسلام به نتیجه نرسیده است و اینک وقت آن رسیده است که از خودمان بپرسیم:

آیا اسلام فاقد فلسفه است؟

آیا اسلام در محور الهیات بالمعنی الاعم (وجود شناسی) و الهیات بالمعنی الاخص (خدا شناسی)، مانند مسیحیت فاقد فلسفه است؟ که الهیات اسلام را بر فلسفه ارسطویی یا حکمت متعالیه صدرایی - فلسفه اشراقی تصوف مبرهن با براهین ارسطویی -

استوار کنیم؟

در حالی که مسیحیت حتی مسیحیت پولس نیز فاقد فلسفه نبود و نیست؛ زیرا هر آدم عامّی بل هر دیوانه نیز برای خود فلسفه ای دارد. مسیحیت امروز در حقیقت به فلسفه اصل خویش یعنی همان بینش و جهان بینی پولس برگشته است و بر هر مسیحی سزاوار است که بگوید: ای کاش مسیحیت از اول به سراغ فلسفه ارسطویی نمی رفت و در مسیر اولی خود که در عصر پولس داشت و امروزه به آن برگشته، جاری می گشت.

وقتی که وام گیری و قرار گرفتن در سکویی که ماهیت متغایر دارد برای مسیحیت پولسی چنین مضرّ و ندامت بار باشد، تحمیل چنین فلسفه ای بر یک دین اصیل که خود دارای فلسفه ای استوار و دقیق است، چه قدر ناشایست و ستم ورزانه می شود؟

۱- تفسیر کبیر فخر رازی.
۲- هزاره شیخ طوسی. ص ۳۱۰ و التبیان فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۱۰۳ - ۱۰۲. و صاحب «حدود العالم من المشرق الی المغرب» که در سال ۳۷۲. ه.ق تالیف یافته در این مورد می نویسد: «زمین گرد است چون گویی و فلک محیط است بر وی، گردان بر دو قطب، یکی را قطب شمالی خوانند و دیگر را قطب جنوبی...». حدود العالم ص ۸.
۳- عمر جهان، کهکشان و به اصطلاح کائنات فقط بر اساس بیان قرآن و اهل بیت علیهم السلام در کتاب «تبیین جهان و انسان» محاسبه شده که علوم نظری و تجربی روز صدها سال از آن عقبترند.

در پاسخ پرسش فوق باید بگویم «اسلام خود دارای منطق و فلسفه است» در این صورت دریوزگی به پیش گاه منطق ارسطویی و بر اساس آن به فلسفه ارسطویی، خطای محض خواهد بود و اگر بگوییم «اسلام فاقد فلسفه است یا فاقد یک فلسفه مشخص است» در این صورت خیری در چنین دینی نیست و اگر بناست برای چنین آیینی از طریق وام گیری، فلسفه ای تامین شود چرا فلسفه ارسطویی انتخاب می شود این فلسفه ذهن گرا که در خارج از قلمرو ذهن و ذهنیات توان توضیح ندارد،(۱) چه مزیتی بر فلسفه های گوناگون دیگر دارد - ؟.

چه قدر نبوغ ها، استعدادها، سعی های مسلمانان در طول تاریخ برای پروراندن فلسفه ارسطویی و گسترش دادن آن از دویست و چند مسأله به هفت صد و چند مسأله، مصرف شده است!؟! اگر یک صدم این نبوغ ها و کوشش ها برای تدوین فلسفه خودی قرآن و اهل بیت علیهم السلام مصرف می گشت ما امروز دارای یک فلسفه تبیین شده و سازمان یافته با ترتیب اصول و فروع، بودیم.

آیا بازنگری در الهیات فلسفه ارسطویی لازم است؟

باید از خود بپرسیم: روزگاری به عنوان فیلسوف سخت به طبیعیات ارسطویی ایمان داشتیم که بر باد رفت و هیچ وقت تجدید نظری در آن نمی کردیم آیا سزاوار نیست یک تجدید نظر در الهیات این فلسفه بکنیم - ؟ چرا این کار بزرگ، مهم، واجب، حیاتی و ضروری دنیا و آخرت را نمی کنیم(۲)!؟.

بلی درست است زحمت زیادی برای پروراندن الهیات این فلسفه کشیده ایم؛ عزیزان ارجمندی، عمرشان را در این راه مصرف کرده اند. بزرگانی بس گرامی که وجود هر کدام قلّه بلندی در صحنه تاریخ علمی و اندیشه ای ما به شمار می آیند. اگر به اینان نبالیم چندان بالندگی ای نخواهیم داشت؛ لیکن وقتی می توانیم به بالیدن صحیحی بپردازیم که مانند آنان اهل تحقیق و به دنبال دریافت حقیقت بوده و به کار آنان بسنده نکنیم و نه فقط در توسعه کار آن ها بل در نقادی اصل مبنای آنان نیز بکوشیم.

از عبارت بالا پیداست که می خواهم بگویم مقصود و پیشنهاد من حذف فلسفه ارسطویی از مراکز و محافل علمی نیست و حتّی رکود در آن و بسنده کردن به کم و کیف امروزی آن را نیز پیشنهاد نمی کنم بل برعکس پیشنهاد می کنم در توسعه، پروراندن و گسترش این فلسفه بیش از پیش بکوشیم. اگر تنها سود این فلسفه ورزیدگی ذهن باشد باز سزاوار اهتمام های بیش از این است. مگر از آغاز این جزوه مکرر نگفته ام که منطق ارسطویی کامل ترین، دقیق ترین و صحیح ترین منطق برای ذهن شناسی و مفهوم شناسی است. مگر «معرفت جهان ذهن» ارزش کمی دارد؟ معرفت جهان ذهن به همان مقدار ارزش دارد که «معرفت جهان عین» دارا می باشد.(۳)

۱- این فلسفه مخصوصاً در بخش الهیات بالمعنی الاخص عاجز مانده است؛ چرا که طبق منطق خود فقط می توانـد به تعریف ایجابی بپردازد و چون کلی در خارج وجود نـدارد تمام تلاش هایش منجر به تعریف ذهنی واجب الوجود می شود و وقتی این

تعریف ها را به عینیات تسری می دهند دچار تناقضات شده به وحدت وجود و... می رسند. امّا سبک و شیوه اهل بیت علیهم السلام در این زمینه که از تعریف سلبی نیز برخوردار است هرگز نیازی به منطق ارسطویی پیدا نکرده و در عین بررسی مسائل مْربوط به الهیات بالمعنی الاخص گرفتار تناقض و ذهن گرایی نمی شود.

۲- همان گونه که گذشت ارسطوییان وفادار عقیده دارند اگر طبیعیات فرو ریخت به این دلیل بود که طبیعیات محل استقراء است و استقراء هرگز یقین آور نبوده و نیست؛ امّا چون در الهیات بالمعنی الاعم والاخص از برهان استفاده می کنیم هرگز فرو نمی ریزد؛ چرا که برهان قابل خدشه نیست. پاسخ: اولاً طبیعیات ارسطو بر ذهن جهانیان مسلط شده و مورد پذیرش عموم قرار گرفته بود تنها مسلمانان آن هم بر اساس صرفاً «تعبد» در کیهان شناسی زیر بار «نه فلک» نمی رفتند؛ ولی الهیات ارسطویی هرگز بر عقاید دینی مردم به صورت سامان یافته، مسلط نگشته است تا شکست خورده فرو ریزد و تا این اواخر مورد طرد و نفی مسلمانان بود و ارسطوگرایان به صورت افراد نادری در این جا و آن جا به اصطلاح نق می زدند. ثانیاً: الهیات ارسطویی در پهنه جهانی کاملاً شکست خورده و فرو ریخته است و به توده ای از «انکار واقعیات» و «انکار حقایق» و خرافه تبدیل شده است تنها برخی از ماها هستیم که از تاریخ عقب مانده و در ویرانه های آن درجا می نزنیم. هم تصوف فرسوده را زنده می کنیم و هم آن را با ارسطوییات توجیه می کنیم؛ چرا که تصوف را لیبرالیسم جدید برای ما می ستاید و ارسطوییات را با تشویقات اهریمنان در مغزهای ما با ارزش جلوه می دهند.

۳- استاد شهید مطهری در روش رئالیسم بارها می نویسد: اگر ذهن را نشناسیم هرگز فلسفه ای نخواهیم داشت.».

پیشنهاد من این است که: در تسرّی دادن این فلسفه از عالم ذهن و مفاهیم به عالم عین و واقعیات، تجدید نظر کنیم. ما هیچ وقت و هرگز از منطق و فلسفه ارسطویی بی نیاز نخواهیم گشت پس باید ارج شایسته آن را به آن بدهیم؛ لیکن ادعا دارم که اگر فلسفه اهل بیت علیهم السلام را به صورت سازمان یافته تدوین کنیم، خواهیم دید که این فلسفه با شمولی که بر عین و ذهن دارد در اصل فلسفه بودن خود هیچ نیازی به منطق و فلسفه ارسطویی حتی در قالب اسلامی شده و پیش رفته آن ندارد؛ بل آن را اصلاح می کند و این هنگامی روشن می شود که فلسفه ارسطویی را بشناسیم تا اصلاح و عدم اصلاح آن توسط فلسفه اهل بیت علیهم السلام را دریابیم.

ضرورت شناخت منطق ارسطویی

فلسفه ارسطویی امروزه سه ره آورد بزرگ برای ما دارد:

۱ – شناخت: همان طور که می خواهیم هر فلسفه ای را (مانند هگلیسم، کانتیانیسم، دکارتیسم و...) بشناسیم، فلسفه ارسطویی یونانی، اسکولاستیک، و اسلامی شده را نیز باید بشناسیم.

۲ – منطق و فلسفه ارسطویی با ویژه گی (ذهن پروری و ذهن شناسی) که دارد برای شناختن هر فلسفه از جمله فلسفه اهل بیت علیهم السلام، ما را مسلح می کند.

۳ – اساساً برای شناخت ذهن و جهان ذهن غیر از منطق ارسطویی راهی نیست و این یک حقیقت و واقعیت است و من مدعی هستم اگر فلسفه اهل بیت علیهم السلام تبیین می شد همین منطق را نیز در برداشت و نیازمند وام نبود. در این مورد نیاز ما به منطق ارسطویی برای شناخت جهانِ ذهن تنها در مقام «فونکوسیونالیسم» است یعنی اگر بخواهیم عالم ذهن را از عالم عین بازشناخته و هرکدام را جدای از دیگری بررسی کنیم، منطق مذکور تنها ابزار ما خواهد بود.

بدیهی است که هیچ فلسفه ای به فونکوسیونالیسم تن درنمی دهد حتی خود فلسفه ارسطویی به دلیل همین تن ندادن، عالم عین و عالم ذهن را یک جا به زیر بحث کشید و به سرنوشتی دچار شد که نباید می شد.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام عین را از ذهن جدا و جراحی نمی کند و نیز عین را پیرو ذهن نمی کند بنابراین منطقش، منطق ارسطویی نیست.

به دلایل فوق باید منطق ارسطویی را از کرسی منطق یک فلسفه پایین کشیده و آن را در مقام منطق یک علم قرار دهیم یعنی: منطق علم ذهن شناسی. و فلسفه ارسطویی را از کرسی فلسفه پایین آورده آن را در مقام یک علم قرار دهیم یعنی: علم ذهن شناسی و مفهوم شناسی.

آیا ساختن کلام بر روی پایه های فلسفه ارسطویی لازم است؟

در این جا یکی از پرسش های پیشین به نحوی دیگر تکرار می شود: آیا اهل بیت علیهم السلام فاقد «کلام» هستند - ؟! ائمه یک دین، کلام آن دین را نمی دانستند؟!

اگر مدعی بودیم و هستیم که در طول ۱۴ قرن، تحت سلطه، اسارت و یوغ خلیفه های جاهل و طغرل های قلدر و محمود غزنوی های متحجر قرار داشتیم و همین قدر که توانستیم فقه مان را با سازمان دقیق و ماهیت بس پیش رفته بپرورانیم که سرآمد حقوق جهانیان گردد، کار بزرگی بوده و بیش از آن نتوانستیم تا به تاریخ، تفسیر، فلسفه، کلام و... اهل بیت علیهم السلام بپردازیم در این وضعیت پرداختن به فلسفه و کلام ارسطویی و اسلامی کردن آن، کوتاه ترین راه و (حداکثر مقدور) برای ما بود و انصافاً و وجداناً در این راه بیش از هر ملتی سعی و اهتمام کرده ایم، همه درست و عین واقعیت است.

امّا امروز که زمینه ای هست، امکاناتی وجود دارد، مراکزی نسبتاً مجهز در اختیار داریم، حداقل مانند سده های گذشته بر سرمان نمی زنند و دست کم در یک کشور قتل عام مان نمی کنند، مال و اموال مان را (مانند سده های گذشته) غارت نمی نمایند و ظاهراً ما آسوده ترین زمان را می گذرانیم، حال چرا؟ هنوز گذشته از فلسفه و کلام حتی یک تفسیر مبتنی بر احادیث و تبیینات اهل بیت علیهم السلام نداریم؟ تاکی باید پیرو اهل بیت باشیم امّا فکرمان را تفسیرهای غیر اهل بیتی و دست کم التقاطی تغذیه کند؟

بعضی ها فکر می کنند: تفسیر همین است و نمی توان یک تفسیر منحصراً بر اساس تبیینات اهل بیت علیهم السلام تدوین کرد. همان طور که دست اندر کاران فلسفه در مورد فلسفه چنین فکر می کنند.

سه مطلب باید به صورت جدی مطرح شود:

۱ - اگر تفسیر قرآن را منحصراً بر اساس احادیث اهل بیت تدوین نکنیم، آینده ای تاریک و بغرنج در انتظار ما است و علوم انسانی غربی با ماهیت «حدس» و در حقیقت «غیر علمی» خودش مانند سیل بنیان کن همه چیز را خواهد برد.

۲ - اگر فلسفه اهل بیت علیهم السلام تدوین نشود و به همان فلسفه ارسطویی اسلامی شده بسنده شود (علاوه بر اصل نادرست بودن این موضوع) هرگز امکان تفسیر قرآن بر اساس منحصراً تبیینات اهل بیت علیهم السلام ممکن نخواهد بود.

۳ - اگر دو برنامه فوق عملی نگردد دست رسی ما به علوم انسانی اهل بیت علیهم السلام - انسان شناسی، روان شناسی اجتماعی، جامعه شناسی، مدیریت و نظام اجتماعی - غیر ممکن خواهد بود و غیر ممکن هست مگر این که به دو چیز پناه ببریم:

۱) - خداوند همیشه این دین را حفظ کرده و خواهد کرد. این درست است؛ امّا در این حدّ حفظ کرده که می بینید لطفاً به کل جهان نگاه کنید به بیرون از چهار دیواره خودتان.

۲) - تا ما این برنامه ها را عملی کنیم سال های بسیاری لازم است و تا آن زمان امام زمان عجل اللّه فرجه الشریف ظهور می کند و مسائل تمام می شود. این هم یعنی ترک وظایف و حواله کردن آن به عهده امام علیه السلام.

منطق ارسطویی دچار ارسال مسلم است

منطق ارسطویی در همان قدم های اولی لیکن اساسی خود دچار ارسال مسلم شده است. در مبحث کلیات خمس انسان را «حیوان ناطق» نامیده و به آسانی از آن عبور می کند و به عنوان یک مسلم ارسال می دارد. همان طور که اسب را «حیوان صاهل» شیر را «حیوان مفترس» و الاغ را «حیوان ناهق» می نامد.

در بیان فوق «فصلِ» ناطق با فصل «صاهل» و امثال آن یک فرق صرفاً کیفی دارد وگرنه، انسان و اسب هر کدام دارای یک «نفس حیوانی» هستند با این تفاوت که نفس این ناطقه است و نفس آن صاهله.

اگر تعریف «حیوان صاهل» را در مورد اسب بپذیریم (که می پذیریم) و آن را مسلم بدانیم، هیچ اشکالی پیش نمی آید و ماهیت اسب با این فصل از سایر ماهیت ها شناخته می شود و در منطق همین اندازه کافی است؛ زیرا منطق نه علم است و نه فلسفه.(۱)

و بنا نیست موجودشناسی، حیوان شناسی، اسب شناسی، زیست شناسی را در متن منطق بیاموزیم یا مطرح کنیم و اگر چنین

عملی را انجام دهیم در واقع میان «ابزار» و «موضوع» خلط کرده ایم بل موضوع را بر ابزار مقدم داشته ایم که نادرست و اشتغال به جهل می شود.

امّا تعریف انسان با «حیوان ناطق» گرچه (مانند فصل «صاهل» در مورد اسب) ماهیت انسان را از سایر ماهیت ها جدا کرده آن را می شناساند و به آن جنبه «تمایز» می دهد؛ لیکن از جانب دیگر یک حکم فلسفی، یک داوری علمی و قضیه شناختی، صادر می کند که در عین توضیح تمایز، یک اشتراک را نیز اثبات می کند (اشتراک در حیوان بودن) و در نتیجه منطق از قلمرو ابزار خارج شده به قلمرو قضایای فلسفی و علمی وارد می شود هم خلط ابزار و موضوع می شود و هم تقدم موضوع بر ابزار رخ می دهد.

۱- به طوری که خود ارسطوییان لفظ فصل را در دو معنی به کار می برند: الف: فصل منطقی: این فصل به معنی اخص لوازم است که بر نوع عارض می شود این را فصل حساب کرده در تعریف ها به جای فصول حقیقی به کار می برند (چون به دست آوردن فصل حقیقی مشکل است) مانند ناطق که به جای فصل حقیقی انسان به کار برده می شود. ب: فصل اشتقاقی: این فصل به معنی آن چه مقوّم نوع و محصل جنس است می باشد و مبدء فصل منطقی به حساب می آید. نهایه الحکمه ص ۸۲.
امّا اولاً: در مقام عمل و عرصه فرهنگ سازی همان نتایج ارسال مسلم را داده است. ثانیاً: بر خلاف ادعای فوق در مورد منطق، فلسفه ارسطویی نتوانسته به تعهد خود در مورد «فصل» وفادار بماند و از این «فصل ها» یک عنصر زیست شناسی به خود گرفته است و این عنصر موجب شده ویل دورانت دچار اشتباه شود و ذهن گرایی ارسطویی را برخوردار از واقعیک پایه تجربی بداند و بنویسد: «فلسفه ما بعد الطبیعه» و «امور عامه» ارسطو بر پایه زیست شناسی او قرار گرفته است...» تاریخ فلسفه ص ۶۷. با توجه به مطالب بالا روشن می شود که حتی تقسیم بندی فصل نیز مشکل را حلّ نکرده است؛ زیرا با روح فلسفه ارسطویی تناقض دارد و این تقسیم بندی تنها بعد از اعتراض های شیخ اشراق و در مقام پاسخ گویی به وی در متن فلسفه ارسطویی گنجانده شده و قبل از اعتراضات شیخ اشراق اثری از این تقسیم بندی دیده نمی شود.

توضیح:

«اسب شناسی» یک علم است؛ اما «انسان شناسی» دو علم است. اسب یک حیوان است مسلّم، و دارای یک نفس با مشخصه صاهل است این نیز مسلّم. پس از این دو مسلّم، دانش اسب شناسی می آید روی این حیوان (وضعیت جسمی، خوراکی، پزشکی، روحی، تربیتی، کاربری و کاربردی آن) به بحث و بررسی می پردازد و به نتایج علمی می رسد که علم اسب شناسی نامیده می شود. همین طور در مورد سایر حیوان ها.

امّا در مورد انسان شناسی دو علم به کار می پردازد: یکی همان انسان شناسی مساوی با اسب شناسی بالا، انسان به عنوان موضوع این علم درست به مشابه یک حیوان تلقی می شود به طوری که در نظر برخی از اندیشمندان چنین است و انسان بیش از این چیزی نیست تنها فرقی که میان انسان و حیوان است گسترد گی فهم و درک انسان و گسترد گی روح و روان اوست که در نتیجه علم انسان شناسی را گسترده تر از اسب شناسی می کند.

اگر نظر همگان چنین بود و هیچ دانشمند و اندیشمندی در این مسأله نظر مخالف نمی داد، ارسال مسلّم منطق ارسطویی صحیح می گشت، لیکن اختلاف نظرها و داوری های متعددِ مکتب ها، هم در علوم طبیعی و زیست شناسی و هم در علوم انسانی، مسأله را یکی از پیچیده ترین موضوع های علمی و دور از دست رس داوری قطعی، معرفی می کند تا چه رسد به مسلّم بودن آن.

به ویژه در عصر کنونی که به حقّ آن را «عصر علوم انسانی» نامیده اند حتّی دانش فیزیک نیز به استخدام انسان شناسی در آمده و بدین سان اعلام می شود که بزرگ مشکل دانش بشری امروز «شناختن انسان» است وهمه منطق ها، فلسفه ها و علوم روی به این سمت و جهت گرفته اند تا این موجود دو پارا بشناسند و آنگاه به داوری بنشینند که انسان «حیوان ناطق» است یا اساساً موجود دیگری به حساب می آید.

شعار «انسان حیوان ناطق است» کمک شایان توجهی به زیست شناسی - ابتدا در قالب داروینیسم و سپس در شکل ترانسفورمیسم - کرد. خلقت خلق الساعه ای و آفرینش مجسمه ای که قرن های متمادی به عنوان یک اصل مسلّم توراتی بر اندیشه ها مسلط بود را ابطال نمود و اندیشه را از این محبس رهایی بخشید. شعار مذکور اگرچه پایه اصلی این حرکت رهایی بخش به شمار نمی آید؛ امّا چاشنی اصلی آن بوده و هست.

امّا ترانسفورمیست ها پس از رهایی از فیکسیسم توراتی در میان تارهای ترانسفورمیسم کاملاً وامانده اند هم در زمینه علمی و هم در زمینه فلسفی.

تنها یک چیز ثابت شده است: انسان به طور «خلق السّاعه» و به شکل یک مجسمه ساخته شده از گل و با دمش روح در آن، پیدایش نیافته است بل مانند همه موجودات این کائنات با روالی تدریجی و در روند طبیعی پیدایش یافته است. و بیش از این محصولی از باغ ترانسفورمیسم به دست نیامده است.

اگر افراد متعددی بر اساس ترانسفورمیسم در مورد حیات جسمی انسان به یک فلسفه رسیده اند در مورد حیات اجتماعی انسان غیر از اسپنسر، هیچ کس طرح یک فلسفه بر اساس ترانسفورمیسم را ارائه نداده است که آن نیز امروزه مورد قبول هیچ متفکری نیست.

ترانسفورمیسم حتی نتوانسته ارتباط نسلی انسان و حیوان را ثابت نماید گرچه از نظر یک «زیست شناس» که اطلاعی از سایر علوم انسانی نداشته باشد این ارتباط نسلی، مسلّم تلقی می شود؛ ولی چنین فردی نیز در نقص های اساسی ادّله زیست شناسی برای این ارتباط با مسامحه رفتار می کند.

به خاطر مسائل فوق است که دانش دوم «انسان شناسی» مطرح می شود.

دانشی که در مورد هیچ حیوانی مطرح نیست. انسان چیست که توانسته تاریخ و جامعه بسازد، فرهنگ را ایجاد کند خرد داشته باشد. عقل چیست؟ چرا نفس صاهله، عقل ندارد و نفس ناطقه دارای عقل است؟

نفس شیر همان نفس اسب است با تفاوتی، آیا نفس انسان هم همان نفس اسب است با تفاوتی در تکامل - ؟ یا میان این دو نفس تفاوت ذاتی ای وجود دارد که مانع از این است هر دو در زیر چتر یک «جنس» با لفظ و معانی «حیوان» قرار بگیرند - ؟ موضوع تنها کمیت و کیفیت در تکامل نیست، بل که اگر اسب یا هر حیوان دیگر (وحتی هر نوع از حیوان که پس از این از شاخه ای از حیوان منشعب شود) میلیاردها سال نیز راه تکامل را بپیماید به آنچه انسان دارد نخواهد رسید.

آیا ترانسفورمیسم می تواند چنین داوری را بکند و بگوید: اگر حیوانی با ماهیت حیوانیش راه تکامل را بپیماید مانند انسان یا کامل تر از آن می تواند باشد - ؟

به هر صورت موضوع «انسان چیست» و نظریه اهل بیت علیهم السلام در این رابطه را به فصل بررسی فلسفه ارسطویی وا می گذارم و در کتاب «تبیین جهان و انسان» فرق میان سه بینش - فیکسیسم، ترانسفورمیسم و بینش اهل بیت علیهم السلام - را توضیح داده ام، آن چه در این جا لازم است توجه به این موضوع بزرگ است که: امروز دانش بشر با این همه گستردگی و بالندگی نتوانسته تعریفی برای انسان بگوید و این بزرگ مشکل مراکز علمی و دست اندرکاران علوم است، در حالی که منطق ارسطویی در ۲۳ قرن پیش به طور ارسال مسلّم می گوید: انسان حیوان است.

فلاسفه و متولیان فلسفه ارسطویی اسلامی شده، همیشه سعی می کردند که جنبه «اشتراک دهنده» این تعریف را نادیده گرفته و به رخ خودشان نیاورند و تنها به جنبه تمایز دهنده آن توجه کنند. اینان که در مسأله پیدایش آدم سخت به فیکسیسم توراتی معتقد بودند.(۱) تعریف «الانسان حیوان ناطق» را با عطف توجه به همان باور فیکسیسمی خودشان با مسامحه می پذیرفتند و هنوز هم عده ای از آنان بدین گونه می پذیرند.

در مقابل آنان اشراق گرایان و نیز راه پیمایان کشف و شهود بر اساس همان بینش فیکسیسم که داشتند با تمسک به آیه «ونفختُ فیه من روحی»(۲) انسان را دارای روح الهی و خدایی دانسته شعار یا تعریف فوق را بهائی نمی دادند. شیخ اشراق که یک فیکسیست بود به تعریف فوق ارسطوئیان بصراحت اعتراض می کرد.(۳) در فعالیت های آشتی دهنده صدر المتألهین یکی از مسائلی که به وحدت رسید همین مسأله بود وی در این موضوع قدم را فراتر نهاد و نه تنها روح انسان را روح خدا دانست بل که همه اشیاء اعم از جماد، نبات، حیوان: ناطق، صاهل، ناهق و... را عین خدا و ذات خدا دانست.

ناگفته نماند مطابق تبیین اهل بیت علیهم السلام درست است انسان از نظر جسمی دارای همان اندام ها و جهازهایی است که حیوان دارد؛ لیکن انسان حیوان نیست. گیاه دارای یک روح است، حیوان دارای دو روح و انسان دارای سه روح(۴) و پیدایش انسان نه بر اساس فیکسیسم است و نه بر اساس ترانسفورمیسم مطلق، بل گونه ای سوم است که با دو باور مذکور تفاوت های اساسی دارد.

۶- کاشفیت برهان ارسطوئی تفصیل مجمل است:

دکارت می گوید: برهان ارسطویی چیز تازه ای به ما نمی آموزد؛ زیرا نتیجه آن در کبرای قیاس معلوم است(۵) مثلاً در برهان

زیر:

۱- و این بدلیل نفوذ اسرائیلیات در متون تفسیری بود و پیشتر هم اشاره رفت که براستی شیعیان تفسیر شیعی و مبتنی بر تبیین های امامان شان ندارند. فلاسفه شیعی نیز به همان اسرائیلیات بسنده کرده بودند البته عذرشان نیز در همان جا به توضیح رفت.
۲- سوره حجر/۲۹ و هم چنین سوره ص/۷۲. در حالی که به نص احادیث اهل بیت علیهم السلام «اضافه» در این آیه اضافه ملکیه است یعنی از روحی که مخلوق خدا بود به آدم دمیده شده است.
۳- حکمه الاشراق، فصل تعریفات.
۴- رجوع شود به «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی اول.
۵- دکارت می گفت: قواعد منطق با همه درستی و استواری مجهولی را معلوم نمی کند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است؛ زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات، پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی معلومی را نمی توان به دست آورد و اگر مقدمات درست در دست باشد نتیجه خود حاصل است. عقل سلیم انسان به فطرت خود قواعد منطقی را به کار می برد و به این همه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد. فرهنگ معین جلد ۵ ص ۵۳۴ – ۵۳۳. و ویل دورانت می نویسد: «... از زمان پیرون تا عصر استوارت میل منطقیون با یک اشکال رو به رو بوده اند و آن این که مقدمه کبرا خود شامل نتیجه ای است که مقصود اثبات آن است...» تاریخ فلسفه ص ۶۰. این اشکال در شرق توسط ابوسعید ابوالخیر در قرن چهارم)۴۴۰ – ۳۵۷ ه) مطرح شده است. وی با این اشکال که در مقابل ابن سینا مطرح کرده بود می خواست اثبات کند که فکر انسان توان کشف مجهولات را ندارد و شکل اول که اساس استنتاجات عقلی است مستلزم دور می باشد. جواب های گوناگونی از این اشکال داده اند که به دو مورد اشاره می شود: ۱) آن چه باعث شده تا بعضی به این شبهه دچار شوند این است که خیال می کنند علم به کبرا از طریق استقراء حاصل می شود چون در این صورت حصول حکم کلی متوقف بر حصول حکم تک تک مصادیق به صورت اجمالی یا تفصیلی است و در این صورت دور مذکور صحیح است؛ ولی علم به کبرا همیشه از استقراء به دست نمی آید و گاهی می توانیم با برهانی که دلالت بر ملازمه بین موضوع و محمول می کند حکم کلی کبرا را به دست بیاوریم و نیازی به علم به احکام تک تک افراد نه به صورت اجمال و نه به صورت تفصیل نداریم. مثال: صغرا: این آب می جوشد. کبرا: هر آبی بجوشد صد درجه حرارت دارد. نتیجه: پس این آب صد درجه حرارت دارد. در این مثال وقتی از طریق برهان علم پیدا کنیم که بین جوشیدن آب و رسیدن حرارت آن به صد درجه ملازمه هست می توانیم حکم کنیم که هر آبی که بجوشد به صد درجه رسیده است. ۲) می گویند احکام عقل دو قسم است. الف) گاهی موضوع کبرا علت حکم در کبرا است. ب) گاهی علت کبرا چیزی غیر از موضوع کبرا است. اشکال دور فقط در صورت اول وارد است که با کشف ملازمه از بین می رود و در صورت دوم اصلاً اشکال وارد نیست. رجوع شود به نظریه المعرفه ص ۱۴۶. البته بر خود اشکال دور نیز این نقد وارد است که شما خودتان برای ایراد خدشه بر شکل اول، از خود شکل اول استفاده کرده اید؛ چرا که می گویید: صغرا – استنتاج از طریق شکل اول استنتاج دوری است. کبرا – هر استنتاج دوری باطل است. نتیجه: پس استنتاج از طریق شکل اول باطل است. هر پاسخی که منتقدین شکل اول بدهند منطقی ها نیز همان جواب را می دهند. آنچه در متن مورد نظر است (با صرف نظر از ورود و عدم ورود اشکال دور) ناکارآمدی منطق ارسطوئی در چشم انداز وسیع جستجوی علمی است. کشف مجهول بوسیله این منطق به حدی به شعاع محدود و چشم انداز نزدیک، محصور است که کاشفیت و آگاهی دهی آن با این سختی آن هم با پاسخ های صرفاً

ذهنی، با زحمت تمام اثبات می شود.

عالم متغیر است و هر متغیر حادث است پس عالم حادث است.

حدوث عالم هم در لفظ «متغیر» که در صغرا آمده و هم در لفظ حادث که در کبرا آمده، محرز و معلوم است پس چیز تازه در «نتیجه» وجود ندارد. وقتی در کبرا گفته می شود هر متغیری حادث است دیگر نوبت به عالَم نمی رسد؛ چرا که ما در همان کبرا حدوث آن را اثبات کرده ایم و اگر منتظر نتیجه باشیم هرگز کبرای کلی نخواهیم داشت.

ارسطوییان در پاسخ دکارت می گویند تازگی ای که از برهان حاصل می شود «تفصیلی» است که اجمال دو مقدمه (صغرا و کبرا) را به مرحله تفصیلی می رساند و آن را واضح تر و مسلّم تر می نماید.

بدیهی است سخن دکارت انکار این «تفصیلِ مجمل» نیست بل که او «تفصیل مجمل» را یک علم و بهره آگاهی جدید، نمی داند علم آن است که جهلی را از بین ببرد علم آن نیست که معلوم اجمالی را به معلوم تفصیلی تبدیل کند. تبدیل معلوم اجمالی به معلوم تفصیلی شرح و بسط یک معلوم است نه از بین بردن یک جهل و تبدیل آن به علم.

دکارت مسأله را کوچک کرده است باید می گفت: فلسفه ارسطویی چیز تازه ای به ما نمی آموزد؛ زیرا این فلسفه فقط تفصیل همان منطق است.

یک فیلسوف ارسطویی اگر از قلمرو خود خارج شود فلسفه خودش را تباه کرده و به جای علم به غیر علم خواهد رسید و اگر در محدوده قلمرو خود فعال باشد عمری را تنها برای شرح و بسط همان منطقش مصرف کرده؛ لیکن کاری کرده که به مصرف کردن عمر می ارزد. منطق و فلسفه ارسطویی ارجمند است و هرگز ارزش کمتری از علوم دیگر ندارد به ویژه در این عصر و زمان که علومی مانند «انسان شناسی» وجود دارند که سخت نیازمند ذهن شناسی و مفهوم شناسی هستند و دانشی به نام «فلسفه تحلیلی» ایجاد شده که بدون ذهن شناسی امکان دست رسی به آن وجود ندارد. حتی خود «شناخت شناسی»، «جامعه شناسی شناخت» که پایگاه شان ذهن شناسی است و روان شناسی، روان شناسی اجتماعی و جامعه شناسی نیز به نوعی به «شناخت ذهن» نیازمند هستند.

من به عنوان یک ارسطویی (اگر ارسطوییان بپذیرند) به همین دلیل به آنچه که از منطق و فلسفه ارسطویی می دانم سخت ارزش قائلم و هیچ کدام از معلومات دیگرم را به آن ترجیح نمی دهم؛ زیرا آن در همه آن ها دخیل است، مگر می شود ذهن، فعالیت ذهن و مفاهیم ذهن را نادیده گرفت. انسان بدون ذهن و مفاهیم ذهنی تکه سنگی بیش نیست.

از کل فصل اخیر روشن شد که منطق ارسطویی در حقیقت منطق نیست بلکه عین فلسفه ارسطویی است و تنها فرقشان در اجمال و تفصیل است.

شاید حال نوبت آن رسیده باشد که با جمع بندی مطالب گذشته به سوال اساسی دیگری پاسخ دهیم یعنی:

چرا اهل بیت منطق ارسطویی را انتخاب نکردند؟

با توجه به آنچه گذشت جواب سوال فوق در موارد زیر ارائه می گردد:

۱ - منطق ارسطویی منطق ذهن است.

۲ - منطق ارسطویی از تبیین طبیعیات عاجز است. حتی در مقایسه با هگلیسم، مارکسیسم و... و این عجز در صورت تسرّی دادن احکام ذهن به عین تشدید می شود.

۳ - منطق ارسطویی تنها در مقام فونکوسیونالیسم، به درد می خورد.

۴ - منطق ارسطویی منطق یک علم است؛ نه یک مکتب و نه یک فلسفه.

۵ - منطق ارسطویی دچار ارسال مسلّم است.

۶ - منطق ارسطویی دچار «وحدت ابزار و موضوع» است.

۷ - فرق منطق ارسطویی با فلسفه اش اجمال و تفصیل است.

۸ – منطق ارسطویی اصالت را به ذهن و مفهوم می دهد.

۹ – منطق ارسطویی در انطباق عین بر ذهن، اطلاق گرا است.(۱)

۱– اشکال های دیگری نیز وارد است که به چند نمونه اشاره می شود: الف) تنها برهان و استقراء تام که اساسی ترین وسیله منطق ارسطویی در استدلال ها و استنتاج ها است، منتج یقین هستند و این هر دو ذهنی هستند و منطق ارسطو توان زدن پل بین ذهن و عین را ندارد. ب) مبنای منطق و فلسفه ارسطویی «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» است و این مبنا خود قضیه ای ذهنی است. ج) ارسطوییان در اثبات مبانی ذهنی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین هیچ مشکلی ندارند؛ امّا وقتی می خواهند وارد گزاره هایی مثل مجرّبات، مشاهدات، حدسیات و... شوند با مشکل مواجه می شوند و منطق شان قدرت اثبات بداهتی هم چون بداهت اولیات برای قضایای مذکور را ندارد؛ چرا که منطقِ عین نیست و تنها منطق ذهن است. د) منطق ارسطویی در بحث معرّف همیشه ایجابی و اثباتی عمل می کند و تعریف سلبی ندارد. ه–) موضوع منطق معقولات ثانیه منطقی است که جایگاه شان فقط ذهن است و در مورد عینیات (معقولات اولیه) قدرت دخالت ندارد. توضیح: در مورد منطق ارسطویی چندین دیدگاه وجود دارد: ۱) عده ای مطلقا آن را ردّ کرده هیچ ارزشی برای آن قائل نیستند. هم چنان که در میان مسلمین افرادی چون جلال الدین سیوطی به این رأی مشهور هستند. ۲) عده ای این منطق را به صورت مطلق قبول کرده به توجیه اشکال های وارده می پردازند. ۳) برخی نیز با قبول بعضی از اشکالات و کاستی ها سعی در تکمیل این منطق دارند هم چنان که استاد شهید مطهری در جلد پنجم مجموعه آثار قسمت کلیات منطق با ذکر اشکالاتی که بر منطق ارسطویی وارد شده و بیان ریشه اصلی اشکالات به برخی مطابق نظر خود پاسخ مناسب داده و برخی را نیز قبول کرده است. ۴) این کتاب راه چهارمی را در پیش گرفته است و آن این که منطق ارسطویی در حیطه کار خود منطقی بس دقیق و کامل است؛ لیکن: ۱) این منطق، منطق مفهوم شناسی است و نباید از عرصه ذهن به عرصه عین تجاوز کند و الّا دچار خطاهای سهمگین خواهد شد. ۲) این منطق نمی تواند فلسفه ای به وجود آورد و فلسفه ارسطویی که بر پایه این منطق بنا شده تنها می تواند عنوان علم ذهن شناسی داشته باشد. ۳ – این منطق به دلیل محدود بودن نمی تواند جانشین منطق و فلسفه اهل بیت علیهم السلام باشد.ل وارد است کهپس هرچند برخی از عناوین اشکالات مطرح شده در این کتاب با عناوین اشکالات مطرح شده از سوی سایرین مشترک است؛ لیکن هدف این کتاب بیان کردن نارسایی منطق ارسطویی در تبیین فلسفه اهل بیت و قرآن است و سعی شده تا قدر امکان اصول منطق و فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام معرفی شود.

ابزار منطق

عقل چیست؟

منطق ابزار فلسفه است. آیا خود منطق نیازمند ابزار نیست؟ چه چیزی منطق را به وجود می آورد؟ چه چیزی منطق را می سازد؟ چه چیزی منطق را معرفی می کند؟ در نگاه دیگر به

باید بپرسیم: این قانون به وسیله چه چیز ساخته و پرداخته شده؟ بدیهی است که فکر ارسطو این منطق را ابداع کرده و اندیشه رهروانش آن را پرورانده است.

پس فکر ابزار منطق است و منطق ابزار «درست فکر کردن».(۱) در همین جا پرسش هایی مطرح می شود که به محور نوعی دور، می چرخد؛ لیکن برای ما ارزشی ندارد؛ زیرا پیشتر گفته شد که نه تنها منطق ارسطویی صحیح است بل از نوعی عنصر ریاضی گونه برخوردار است که خدشه پذیری آن را تقریباً محال می کند.

آن چه در این جا مورد نظر است چیزی است که ابزار این ابزار به شمار می آید و آن چیزی جز فکر و تعقل نیست. عقل هم سازنده منطق است و هم سازنده فلسفه. عقل است که قاضی هر قضیه منطقی و هر قضیه فلسفی است اگر عقلی وجود نداشت نه منطقی وجود داشت و نه فلسفه ای. پس باید پرسید عقل چیست؟

ممکن است گفته شود: پرسش «عقل چیست؟» یک مسأله فلسفی است و ما در مورد منطق بحث می کنیم و چنین پرسشی در این قسمت بی معناست.

می گوییم: در سیر فلسفی از آغاز تا پایان دوبار از عقل استفاده می کنیم و یک بار در مورد آن بحث می کنیم:

۱ - استفاده از عقل در اولین قدم: یعنی به وسیله عقل، منطق ساخته شده و سازمان داده می شود و در حقیقت تعیّن پیدا می کند.

۲ - پس از تبیین منطق به وسیله عقل، دوباره به وسیله عقل منطق را در فلسفه به کار می گیریم.

۳ - در مباحث فلسفی عقل را یکی از مسائل قرار داده و روی آن بحث فلسفی انجام می دهیم.

مراد از پرسش بالا سوال از تعریف «حدّی» عقل نیست بل مراد یک «شرح الاسم» است و همین اندازه شناخت از عقل لازم است تا بتوان دوبار آن را به کار گرفت؛ زیرا از «مجهول محض» نمی توان به عنوان ابزار پایه ای «شناخت» و فلسفه استفاده کرد.

خوش بختانه نظر به این که روی سخن با ارسطوییان است این مسأله خیلی آسان و با صمیمیت بیشتری قابل بحث می باشد؛

زیرا هم آنان و هم مکتب اهل بیت علیهم السلام عقل را مخلوق (دست کم یک پدیده و حادث) می دانند و در پاسخ سوال فوق حداقل این شرح الاسم را به ما می دهند که «عقل پدیده» است با این تفاوت که در مکتب اهل بیت علیهم السلام عقل «مخلوق اللّه» نامیده می شود و در فرهنگ ارسطوییان گاهی به همان «العقل صادر من اللّه» بسنده می شود و گاهی عقل صادر - در قالب عقول عشره - یک چیز و عقل دیگر تحت عنوان «عقل مخلوق» چیز دیگر تلقی می شود.

به هر صورت عقل یک «پدیده» است پدیده ای که خدا آن را به وجود آورده است خواه با «صدور» و خواه با «ایجاد» و خواه با «خلق».

اشکال های دیگری نیز وارد است که به چند نمونه اشاره می شود:

الف) تنها برهان و استقراء تام که اساسی ترین وسیله منطق ارسطویی در استدلال ها و استنتاج ها است، منتج یقین هستند و این هر دو ذهنی هستند و منطق ارسطو توان زدن پل بین ذهن و عین را ندارد.

ب) مبنای منطق و فلسفه ارسطویی «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» است و این مبنا خود قضیه ای ذهنی است.

ج) ارسطوییان در اثبات مبانی ذهنی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین هیچ مشکلی ندارند؛ امّا وقتی می خواهند وارد گزاره هایی مثل مجرّبات، مشاهدات، حدسیات و... شوند با مشکل مواجه می شوند و منطق شان قدرت اثبات بداهتی هم چون بداهت اولیات برای قضایای مذکور را ندارد؛ چرا که منطقِ عین نیست و تنها منطق ذهن است.

د) منطق ارسطویی در بحث معرّف همیشه ایجابی و اثباتی عمل می کند و تعریف سلبی ندارد.

ه‍-) موضوع منطق معقولات ثانیه منطقی است که جایگاه شان فقط ذهن است و در مورد عینیات (معقولات اولیه) قدرت دخالت ندارد.

توضیح:

در مورد منطق ارسطویی چندین دیدگاه وجود دارد:

۱) عده ای مطلقا آن را ردّ کرده هیچ ارزشی برای آن قائل نیستند. هم چنان که در میان مسلمین افرادی چون جلال الدین سیوطی به این رأی مشهور هستند.

۲) عده ای این منطق را به صورت مطلق قبول کرده به توجیه اشکال های وارده می پردازند.

۳) برخی نیز با قبول بعضی از اشکالات و کاستی ها سعی در تکمیل این منطق دارند هم چنان که استاد شهید مطهری در جلد پنجم مجموعه آثار قسمت کلیات منطق با ذکر اشکالاتی که بر منطق ارسطویی وارد شده و بیان ریشه اصلی اشکالات به برخی مطابق نظر خود پاسخ مناسب داده و برخی را نیز قبول کرده است.

۴) این کتـاب راه چهـارمی را در پیش گرفته است و آن این که منطق ارسـطویی در حیطه کـار خود منطقی بس دقیق و کـامل است؛ لیکن:

۱) این منطق، منطق مفهوم شناسـی است و نبایـد از عرصه ذهن به عرصه عین تجاوز کند و الاّ دچار خطاهای سـهمگین خواهد شد.

۲) این منطق نمی تواند فلسـفه ای به وجود آورد و فلسـفه ارسطویی که بر پایه این منطق بنا شده تنها می تواند عنوان علم ذهن شناسی داشته باشد.

۳ - این منطق به دلیل محدود بودن نمی تواند جانشـین منطق و فلسـفه اهل بیت علیهم السلام باشد.ل وارد است کهپس هرچند برخی از عنـاوین اشـکالات مطرح شـده در این کتـاب بـا عنـاوین اشـکالات مطرح شـده از سوی سایرین مشترک است؛ لیکن هـدف این کتاب بیان کردن نارسایی منطق ارسـطویی در تبیین فلسـفه اهل بیت و قرآن است و سـعی شده تا قدر امکان اصول منطق و فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام معرفی شود.

۱- مرحوم حاجی در تعریف فکر می فرمایـد: والفکر حرکه الی المبادی ومن مبادی الی المرادِ شـرح منظومه (اللئالی المنتظمه) ص ۹ فکر از سه حرکت سـاخته می شود: ۱) حرکت از مجهول به مبـادی. ۲) حرکت در میـان مبادی. ۳) حرکت از مبادی به سمت مجهول (مراد). منطق قـانونی است که ما را از خطاء در این سه حرکت ذهنی باز می دارد امّا در مورد مبادی توان ایفای نقش را ندارد.

آیا عقل محدود است؟

اینک نوبت به پرسش دوم می رسد: در همان شناخت «شرح الاسمی» و بعبارت دقیق تر «رسم ناقص» از عقل، کاربرد و توان فهم و درک عقل مورد سوال واقع می شود که آیا نامحدود است یا محدود؟؟

هر پدیده ای به دلیل این که «پدیده» و حادث است، نمی تواند نامحدود باشد. نامحدود و بی انتها و بی نهایت، تنها خداست پس این ابزار کارآمد، محدود است و تنها می تواند در عرصه محدودها به کار گرفته شود.

عقل پرستی در فلسفه های نوپدید سه قرن اخیر اروپا – عقل پرستی فرانسیس بیکن بنیان گذار اولین منطق ماتریالیسم، عقل پرستی ماکیاولی که توجیه گر منطق اهریمن است، عقل پرستی پاراتو که هر فعل اخلاقی، ایثاری و انسانی را «رفتار غیر عقلانی» می نامد، عقل پرستی مارکسیست ها، – همگی از یک دیدگاه، موجه تر از عقل پرستی فلسفه ارسطویی اسلامی شده، است. زیرا آنان یا مانند مارکسیسم اساساً وجود خدا را انکار کرده اند و یا خدا را از دایره و شمول فلسفه خود کنار گذاشته و خود را از این مسؤلیت آزاد ساخته اند.

در این دوره کمتر فیلسوف غربی پیدا می شود که هم عقل را به طور مطلق به کارگیرد و هم به وجود «شیء مطلق» دیگر، معتقد باشد و از افراد شناخته شده تنها اسپینوزا این فلسفه را داشته است که او نیز میراث خوار فلسفه ارسطویی اسلامی شده توسط ابن رشد و صوفیان اندلس (اسپانیا)، بوده و تحت تأثیر آنها این مشی را برگزیده است. اسپینوزا از یک خاندان یهودی، اسپانیایی الاصل است که پدرانش به متون مسلمانان دست رسی داشته اند.

در یک عبارت صریح تر و خالی از هر تعارف باید پرسید: آیا هرگز شده که یک فیلسوف ارسطویی به طرز تفکر و اندیشه و فلسفه خود، نقادانه نظر کند تا برایش روشن شود که: در حقیقت در وادی «دوگانه پرستی» سیر می کند؟!؟ یا چنین فرد و افرادی بوده اند که این بازنگری را کرده اند؛ لیکن موضوع «اطلاق گرایی در مورد عقل» را توجیه کرده و می کنند؟(۱)

شاید چنین باشد، بطوری که در ده ها مورد دیگر حضرات به «توجیه» و «تأویل» چنگ می زنند و دیگران را به عدم توان فهم سخنان شان و عدم توان درک نتایج فلسفی شان متهم می کنند. چنین اتهامی به راستی وارد است؛ زیرا انکار حقایق و واقعیات چیزی است که موجود عاقل توان فهم آن را ندارد.

از طرفی «خدا موجِد و خالق همه چیز است» و از طرف دیگر «خدا همه چیز است».

این سخن متناقض با هر توجیهی، با هر تاویلی، با ابتناء بر هر مبنائی، با هر معنائی و با هر مرادی و منظوری، قابل قبول عقل نیست.

بلی عقل می تواند «وحدت مفهوم وجود» را درک کند امّا؛ «وحدت وجودهای واقعی و خارجی» را نه تنها هرگز درک نمی کند بل آن را عین انکار بدیهیات اولیه می داند.

توجیه گرایی و تأویل گرایی ارسطوئیان در مباحث عرصه عینیات، هم افراطی ترین توجیه گرایی و افراطی تر از سوفسطاییان است و هم ناقض اصول اولیه بل اولین اصل فلسفه ارسطویی است.

۱- ملطیان و فلاسفه یونانی همگی انسان و عقل او را امری ثابت و مسلّم تصور کرده قصد تحقیق در عالم خارج را داشتند و بحث ها بر محور اثبات و انکار عالم عین و تبیین آن دور می زد.

پیش فرض فلسفه ارسطویی

اصل اول در فلسفه ارسطویی: فلسفه باید بر بدیهیات مبتنی باشد.

این کاخ اندیشه ای و تعقلی، که بناست بر بدیهیات بنا شود چرا بدیهیات را انکار می کند؟ اشتباه و خطا در کجای کار است؟ ما در مباحث قبلی به موارد متعددی اشاره کردیم که منشاء اشتباهات بزرگ فلسفه ارسطویی بود و اینک به مورد دیگری می رسیم و آن این که: فلسفه ارسطویی دچار «پیش فرض»ی مهلک است یعنی به «شی ای مطلق به نام عقل» اعتقاد دارد.

ممکن است یک فیلسوف ارسطوئی بگوید: ما عقل را پدیده و حادث می دانیم بنابر این آن را مطلق نمی دانیم، دست کم در مورد عقل به «حدوث ذاتی» باور داریم.

برای پاسخ به این گفتار در اوایل بحث عبارت «ناخودآگاه» را آوردم. درست است به حدوث ذاتی باور دارید؛ لیکن این موضوع را یک بار می گویید و همیشه فراموش می کنید و هرگز نمی اندیشید: حادث چگونه می تواند به محدِث خود شامل شود، بر محدث خود جاری شود، محدث خود را تحلیل تعقلی و اندیشه ای نماید؟ - ؟ - ؟ کیف یجری علیه ما هو اجراه؟(۱)

عقل می تواند جهان، پدیده های جهان، قوانین و فرمول های جهان را بشناسد و در آنها قضیه، داوری و حکم صادر کند؛(۲) امّا چگونه ممکن است «عقل محدود» و «مخلوق» که برای شناخت محدودها به وجود آمده، وجود خدا و ذات خدا را نیز به زیر تحلیل خود درکشد و به داوری نشسته حکم صادر کند!؟!

آیا این کار شمول دادن یک شی محدود بر شی نا محدود نیست.(۳)

چرا که اگر این شمول را قبول کنیم باید عقل هم محدود باشد و هم نامحدود و بی نهایت (که تناقض است) بل هم محدود باشد و هم نامتناهی تر از ذات خدا، باشد. لازمه این تناقض، تناقض دیگری است و آن این که ما باید به دو نوع بی نهایت معتقد باشیم.

۱ - بی نهایت به معنی وجود نامتناهی خدا.

۲ - بی نهایت به معنی وجود و کاربرد نامتناهی تر عقل.

در این صورت وجود و ذات خداوند از جهتی نامتناهی و از جهت دیگر متناهی می شود. عقل چگونه می تواند در ذات خدا به کار پردازد: کیف یجری علیه ما هو اجراه.

عقل و صفات خداوند:

هر دو فلسفه معتقدند که صفات خداوند عین ذات خداوند است.(۴) بنابر این عقل نمی تواند و نباید در صفات خدا، به داوری نشسته یا حکم و قضیه صادر کند. چون همان گونه که عقل محدود و مخلوق، قدرت شمول و حکم در ذات خداوند را ندارد همچنین نمی تواند شمول لازم برای تحلیل صفات خداوند را داشته باشد.

در پایان این مبحث نیز در پاسخ به سوال «چرا اهل بیت منطق ارسطویی را انتخاب نکرده اند» به یک نقطه و نکته و اصل اساسی می رسیم که: در فاصله بین منطق و فلسفه یا بگوییم در نقطه تماس منطق با فلسفه یک اشتباه بزرگ برای ارسطوییان رخ می دهد که سخت سهمگین و دروازه بزرگ اشتباهات بزرگ در مسائل و داوری ها در فلسفه می شود و آن شمول دادن کارکرد و کاربرد عقل بر ذات و صفات خداوند است.

۱- نهج البلاغه ابن ابی الحدید خطبه ۲۳۲ - بحار: ج ۵۷ ص ۳۰. و نیز عین همین جمله از امام رضاعلیه السلام وارد شده: بحار: همان جلد ص ۴۳.

۲- عن ابی عبـداللّٰه... فبالعقـل عَرَفَ العبـادُ خـالقهم وانّهم مخلوقـون وانّه المـدبّر لهم وانّهم المـدبّرون وانّه البـاقی وهم الفـانون واسـتدلّوا بعقولهم علی ما رأوامن خلقه من سـمائه وارضه وشـمسه وقمره وليله ونهاره انّ له ولهم خالقاً ومـدبّراً لم يزل ولا يزول وعَرَفوا به الحسن من القبيح: امام صادق عليه السـلام فرمود:... با عقل بندگان خالق خود بشناسـند و دانند که آنها مخلوقند و او مدبّر و ايشان تحت تدبير اويند و اين که خالق شان پايدار و آن ها فانی می باشـند و به وسـيله عقول خويش از ديدن آسمان و زمين و خورشـيد و ماه و شب و روز اسـتدلال کردند که هم عقل و هم اين ها خالق و سـرپرستی دارند بی آغاز و بی انتها و با عقل زشت و زيبا را از هم تشخيص می دهند. اصول کافی ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴.

۳- برخی می گوينـد: عقـل حـاکم بر واجب الوجود نيست بـل کـاشف است. عقل در مورد ذات خـدا حکم نمی کنـد بل که صفات و اسماء خدا را کشف می کند و بين کاشف و حاکم فرق است چرا که اگر حاکم باشد بحث شمول پيش می آيد؛ امّا در کشف لزومی برای شـمول عقل واجب الوجود نيست. در جواب گفته می شود: به هر حال خـدا «مکشوف عقل» می شود و مکشوف بودن همان مشـمول عقل بودن است. و اگر مراد از کشف «پی بردن از مخلوق به اينکه خـدا هست» باشـد همان طور که در حـديث بالا آمد، در اين صورت جائی برای سـخنان ارسـطوئيان نمی ماند. برخی نيز می گويند خداوند خودش عقل را چنين آفريده که در مورد ذات و صـفات خدا حکم داده به شـناخت آن نايل شود. و در جواب گفته می شود: شما همه جا می گوئيد قدرت خداوند به محال تعلق نمی گيرد آيا شـمول عقل محدود به ذات نامحدود واجب الوجود، محال نيست؟! پس در اين جا چگونه قدرت به محال تعلق گرفته است.

۴- احاديثی که بر عينيت صـفات خدا با ذات خدا دلالت می کنند بسـيارند که به يک نمونه اشاره می شود: عن ابی بصير قال: سمعت ابـا عبـداللّٰه عليه السـلام يقول: لم يزل اللّٰه عزوجـلّ ربّنـا والعلم ذاته ولا معلوم والسـمعُ ذاته ولا مسـموع والبصـر ذاته ولا مبصَـِر والقـدره ذاتـه ولاـ مقـدور ..ئ.: ابـو بصـير می گويـد: شـنيدم که امـام صـادق عليه السـلام می فرمـود: خـدای عزوجـل، پروردگـار، هميشه و ازلی بوده و علم او عين ذاتش بود آن گاه که معلومی وجود نـداشت و شـنوائی عين ذاتش بود زمانی که شنيـده شـده ئی وجود نـداشت و بينايی عين ذاتش بود آن گاه که ديـده شده ئی وجود نداشت و قدرت عين ذاتش بود زمانی که مقدوری نبود... اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۳.

وحشتناک ترین اشتباهات و نادرست ترین ره آورد فلسفه ارسطویی خواه در قالب مشایی آن و خواه در قالب حکمت صدرائی از همین جا ناشی می شود.

مکتب اهل بیت علیهم السلام به این خطر توجه داده و مکرر اخطار داده و هشدار می دهد که عقل فقط می تواند در مخلوقات به شناخت پردازد و از این طریق حکم کند که خدا هست و دارای این صفات (که عین ذاتش هستند) است و بیش از این دو جمله در ذات و صفات خداوند غیر از «نمی دانم» حکمی ندارد.

کاربرد عقل از دیدگاه حدیث

درباره کاربرد و حدود فعالیت عقل حدیث های زیادی وارد شده که باصطلاح به حدّ «تواتر» رسیده است و اصل «عقل توان درک خداوند را ندارد و حق ورود به این مبحث را ندارد» از اصول مسلّم شیعه است. عقل فقط در عرصه مخلوقات توان عمل دارد. دست اندرکاران فلسفه ارسطوئی اسلامی شده، حتی قدرت توجیه این حدیث ها را ندارند و تنها با مسامحه از کنار آنها می گذرند.

ما در این زمینه تنها به ذکر چند حدیث بسنده می کنیم:

۱ - عن محمد بن مسلم قال: قال ابو عبداللّٰه علیه السلام: یا محمد انّ الناس لا یزال بهم المنطق حتی یتکلّموا فی اللّٰه، فاذا سمعتم ذلک فقولوا: لا اله الاّ اللّٰه الواحد الّذی لیس کمثله شی ء:

از محمد بن مسلم: امام صادق علیه السلام: ای محمد مردم را توان گفتمان (وحق گفتمان) هست تا برسند به «کلام در خدا»، پس وقتی که شنیدید به بحث در خدا وارد شدند بگوئید «لا اله اللّٰه الواحد الذّی لیس کمثله شی ء» و به این بسنده کنید.

۲ - عن محمد بن مسلم، عن ابی جعفرعلیه السلام قال: ایّاکم والتّفکر فی اللّٰه ولکن اذا اردتم اَن تنظروا الی عظمته فانظروا الی عظم خلقهِ:

از محمد بن مسلم: امام باقرعلیه السلام فرمود: بپرهیزید از اندیشیدن در ذات خدا، هرگاه خواستید عظمت خدا را مورد نظر قرار بدهید پس بنگرید به عظمت مخلوقاتش.

۳ - عن الحسین بن میاح، عن ابیه، قال: سمعت اَبا عبداللّٰه علیه السلام یقول: من نظر فی اللّٰه کیف هو؟ هلک:

از حسین بن میاح از پدرش: شنیدم از امام صادق علیه السلام که می فرمود: هر کس در صدد شناخت چگونگی خدا برآید هلاک می شود.

۴ - عن ابی بصیر قال: قال ابوجعفرعلیه السلام: تکلّموا فی خلق اللّٰه، ولا تکلّموا فی اللّٰه، فانّ الکلام فی اللّٰه لا یزداد صاحبه الاّ تحیّراً:

از ابوبصیر: امام باقرعلیه السلام فرمود: در مخلوقات خدا گفتگو کنید و از گفتگو در خود خدا بپرهیزید؛ زیرا گفتگو در وجود خدا نمی افزاید مگر حیرت و آوارگی را.

۵ – قال الکلینی و فی روایه اُخری عن حریز: تکلّموا فی کل شی ء، ولا تتکلموا فی ذات اللَّه:

کلینی در روایتی از طریق حریز آورده است: در هر چیز گفتگو کنید و از گفتگو در ذات خدا بپرهیزید.

۶ – عن سلیمان بن خالد قال: قال ابو عبداللَّه علیه السلام: ایّاکم والتفکر فی اللَّه فانّ التّفکر فی اللَّه لا یزید الاّتیهاً، انّ اللَّه لا تدرکه الأبصار ولا یوصف بمقدار:

از سلیمان بن خالد: امام صادق علیه السلام فرمود: مبادا در خداوند به اندیشه بپردازید؛ زیرا اندیشیدن در خداوند نمی افزاید مگر سرگردانی را، خداوند نه با بینش ها درک می شود و نه با موازین (موازین عقلی بشر) قابل سنجش است.

۷ – عن ابی عبیده، عن اَبی جعفرعلیه السلام اَنّه قال: تکلّموا فی کل شی ء، ولا تکلّموا فی اللَّه:

از ابوعبیده: امام باقرعلیه السلام فرمود: گفتگو کنید در هر چیز و از گفتگو در خدا بپرهیزید.

۸ – قال ابو عبداللَّه علیه السلام: خرج رسول اللَّه صلی الله علیه وآله علی اصحابه فقال: ما جمعکم؟ قالوا: اجتمعنا نذکر ربّنا ونتفکّر فی عظمته، قال: لن تدرکوا التفکر فی عظمته:

امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خداصلی الله علیه وآله به جمع اصحابش رسید فرمود: به چه چیزی مشغول هستید؟ گفتند: به یاد خدای مان واندیشه در عظمتش مشغول هستیم. فرمود: هرگز توان اندیشه در عظمت خدا را ندارید.

۹ - عن ابی الجارود، عن ابی جعفرعلیه السلام قال: دعوا التفکر فی اللّه فانّ التفکر فی اللّه لا یزید الّاتیهاً، لأنّ اللّه لا تدرکه الابصار، ولا تبلغه الاخبار:

از ابوالجارود: امام باقرعلیه السلام فرمود: اندیشه در خدا را کنار بگذارید؛ زیرا اندیشه در خدا نمی افزاید مگر سرگردانی و آوارگی را، زیرا خداوند با بینش ها درک نمی شود و از ذات خداوند نه می توان خبر داد و نه می توان خبر شنید.

توضیح: یعنی نه می توان قضیه صادر کرد و داوری نمود و نه میتوان قضیه و داوری دیگران را پذیرفت.

۱۰ - عن ضریس الکناسی قال: قال ابو عبداللّه علیه السلام ایّاکم والکلام فی اللّه تکلّموا فی عظمته ولا تکلّموا فیه فانّ الکلام فی اللّه لا یزید الّاتیهاً:

از ضریس: امام صادق علیه السلام فرمود: دور باشید از گفتگو در خدا، در عظمتش گفتگو کنید و در خودش گفتگو نکنید؛ زیرا گفتگو در خدا نمی افزاید مگر سرگردانی را.

و احادیث فراوانی که در وسایل الشیعه، اصول کافی کتاب توحید و... آمده اند.

شاید عده ای خود را بالاتر از شمول احادیث فوق بدانند همان گونه که در دوره اهل بیت علیهم السلام هم عده ای خود را مشمول احادیث فوق نمی دانستند. برای روشن شدن ادعای آن افراد و جواب ائمه علیه السلام به حدیث ذیل دقت کنید:

عن محمد بن عیسی قال: قرأت فی کتاب علی بن هلال عن الرجل - یعنی: ابالحسن علیه السلام - انّه روی عن آبائک علیهم السلام اَنّهم نهوا عن الکلام فی الدّین، فتأوّل موالیک المتکلمون بأنّه انّما نهی من لا یُحسن ان یتکلّم فیه فأمّا من یُحسن اَن یتکلّم فلم ینه، فهل ذلک کما تأوّلوا ام لا؟ فکتب علیه السلام: المحسن وغیر المحسن لا یتکلّم فیه، فانّ اثمه اکبر من نفعه:(۱)

علی ابن هلال به حضور امام کاظم علیه السلام نوشت: از پدر و نیاکان شما روایت شده که از گفتگو در دین نهی کرده اند، برخی از طرفداران شما که اهل «کلام» هستند تاویل نموده و می گویند: کسانی از این گفتگو نهی شده اند که توانمندی لازم را در این مباحثات ندارند آنان که توان این کار را دارند نهی نشده اند. امام در جوابش نوشت: توانمند و غیر توانمند (هر دو) نباید در این موضوع به گفتگو بپردازند، زیرا گناه آن از نفعش بیشتر است.

توضیح:

۱ - مراد از «دین» چگونگی اعتقاد در ذات خدا، است. در جلد ۳ ص ۲۶۶ بحار و نیز اصول کافی کتاب التوحید آمده است:

از امام کاظم علیه السلام پرسیده شد: ما القول الّذی ینبغی ان یدین اللّه به من صفه الجبّار؟ فاجابه... انّ اللّه اجلّ واعلی واعظم من ان یبلغ کنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه وکفّوا عمّا سوی ذلک:

درباره صفت خداوند کدام قول سزاوار است که به آن متدین و معتقد شویم؟ امام فرمود: خداوند اجلّ و والا و عظیمتر از آن است که کنه صفتش درک شود پس او را توصیف کنید با همانچه که خودش در قرآن توصیف کرده است، و از آن فراتر نروید.

۲ – مراد از «گناهش بیش از نفعش است»، «گمراه و منحرف کردن آن بیش از سود هدایتی آن است» می باشد.

مطالعه احادیث نشان می دهد که «عقل» حجت است همان طور که قرآن در موارد زیادی به آن اشاره و نصّ کرده است و در حدیث ها با عنوان «حجت باطن» در کنار نبوت که حجت ظاهر است معرفی گشته است.(۲)

امّا این سیمرغ جهان پیما، جهان پیما است و خارج از جهان کائنات عرصه پرواز او نیست او نه تنها توان ورود به ماوراء طبیعت را ندارد بلکه اگر در صدد کاری برآید بر ضد «عقل» تبدیل خواهد شد و ره آوردهای چنین خردی نابخردانه خواهد بود.

به کارگیری هر ابزار در غیر موضوع خودش به نتیجه انحرافی و در مواقع زیاد به «نقض غرض» منجر می شود، این تنها به منطق و فلسفه منحصر نیست حتی در جزئی ترین و عملی ترین کارها مانند مکانیکی و تعمیر خودرو استفاده از ابزار یک چیز برای چیز دیگر غلط و نادرست است.

اشتباهات مبنایی فلسفه ارسطویی

۱– حدود عقل:

همان طور که در مباحث قبلی گذشت فلسفه و فلاسفه ارسطویی در مورد عقل به اطلاق گرایی دچار گشته اند و عقل را که در نظرشان پدیده ای بیش نیست بر واجب الوجود بی نهایت، شمول داده اند یعنی متناهی را غیر متناهی و غیر متناهی را متناهی شمرده اند و همین تناقض در مبنای این فلسفه باعث اشتباهات دیگر شده است.

در مبحث عقل بیان گردید که: «خداوند عاقل نیست بل خالق عقل است» و در قرآن و لسان اهل بیت علیهم السلام هرگز به خداوند عاقل گفته نشده و در نتیجه ذات خداوند «معقول» هم نیست.(۳)

۲– عله العلل:

هم چنان که خداوند «عاقل» نیست،(۴) همین طور هم خداوند «علّت» نیست، «عله العلل» نیست بل موجِد و خالق قانون «علت و معلول» است که در عینیت کائنات در جریان است. یکی از بزرگ ترین اشتباهات فلسفه ارسطویی در همین پایه است که سرتاسر آن را مخدوش و دچار اشتباهات فاحش و خلاف عقل می نماید.

فلسفه ارسطویی (از روز پیدایش تا امروز در غرب(۵) یا در ممالک اسلامی) چاره و راه گریزی جز اعتقاد به «وحدت وجود»

ندارد.

این فلسفه در اولین گام که برمی دارد بر «وحدت وجود خدا و خلق» مبتنی است؛ زیرا خود همین فلسفه به صراحت اعلام می دارد که میان علت و معلول «سنخیّت» لازم است و محال است که معلولی با علت خود هم سنخ نباشد.(۶)

۱- حدیث های فوق از وسایل الشیعه ج ۱۶ باب ۲۳، ابواب امر به معروف نقل شده است.

۲- کافی، اصول، کتاب العقل ح ۱۲ و ۲۲.

۳- در این مورد به حدیث زیر توجه کنید: «عن عبدالرحمن ابن ابی نجران قال: سألت ابا جعفرعلیه السلام عن التوحید فقُلْتُ اَتوهم شیئاَ؟ فقال: نعم، غیر معقولٍ و لا محدود فما وقع وهمک علیه من شی ء فهو خلافه لا یشبهه شی ءٌ ولا تدرکه الاوهام کیف تُدرکه الاوهام و هو خلاف ما یُعقل و خلاف ما یتصورَّ فی الاوهام، انّما یتوهم «شی ءٌ غیر معقول ولا محدود»: ابن ابی نجران گوید: از امام جوادعلیه السلام راجع به توحید سوال کردم و گفتم: می توانم خدا را چیزی تصور کنم؟ فرمود: آری ولی چیزی که حقیقتش درک نمی شود وحدی ندارد؛ زیرا هر چیز که در خاطرت درآید خدا غیر او باشد. چیزی مانند او نیست و خاطرها او را درک نکنند چگونه خاطرها درکش کنند در صورتی که او بر خلاف آن چه تعقل شود و در خاطر نقش بندد می باشد، درباره خدا تنها همین اندازه به خاطر گذرد: چیزی که حقیقتش درک نشود وحدّی ندارد. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول... ح ۱ امّا فلسفه ارسطویی خدا را عقل، عاقل و معقول می داند. «ابن سینا می گوید «خدا ذات خود را تعقل می کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض می شود...» و نیز: «بوعلی واجب الوجود بذاته را عقل، عاقل و معقول، می داند». تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۵۰۶.

۴- خداوند عاقل نیست بل خالق عقل است و در قرآن و لسان اهل بیت علیهم السلام هرگز به خداوند عاقل گفته نشده حتی در دعای جوشن کبیر که همه اسماء الهی ذکر شده لفظ «عاقل» در آن میان نیست.

۵- در فلسفه اسکولاستیک، اصلی ترین و مهم ترین برهان اثبات وجود خداوند، برهان علت و معلول بود که همراه با قبول سنخیت بین این دو، می تواند کاربرد داشته باشد و دیویدهیوم با انکار قانون علیت در حقیقت سعی می کرد این برهان را مخدوش کند و اسقف بارکلی هم برای گریز از اشکالات هیوم در مورد علت و معلول و اثبات واجب الوجود از طریق این برهان بود که به سفسطه و انکار عین، دچار آمد. فلسفه ارسطویی اسلامی شده در شرق نیز کم و بیش همان راه فلسفه اسکولاستیک را می پیمود و هنوز هم می پیماید. در این کتاب نه مانند هیوم قانون علت و معلول انکار می شود و نه همانند اشاعره این قانون مختص خالق و مخلوق می شود (برخی از اشاعره می گویند یک علت است و آن خداست و یک معلول است و آن کائنات و ممکنات هستند و در عالم هستی قانون علت و معلول جاری نیست و این ها همه تقارن هستند) بل که قانون علت و معلول در بین کائنات پذیرفته می شود ولی این قانون به خالق شمول داده نمی شود چرا که هر قانونی مخلوق است و هر مخلوقی محدود پس نمی تواند شامل خالق نامحدود شود.

۶- در بیان ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول گفته می شود: «واجب است بین علت و معلول سنخیت ذاتی باشد... در غیر این صورت هر چیزی می تواند علت هر چیز دیگر باشد و هر معلولی می تواند معلول هر چیز دیگر باشد». بدایه الحکمه ص ۸۷

وقتی که خداونـد «علت» می شود از پذیرش «وحدت سـنخی» میان خدا و خلق گریزی و گزیری نیست گرچه این سـنخیت در ماهیت نباشد؛ لیکن دست کم باید سنخیت در وجود باشد.

اگر بگوینـد خداونـد ماهیت ندارد و در وجود نیز هم سـنخ مخلوقات نیست در این صورت باید بگویند خداوند «علت» نیست، که نمی گویند.(۱)

ارسـطوییان نـاپخته گـاهی ابراز می دارنـد که مراد از «علت» در مورد خـدا آن علت اصـطلاحی نیست بـل معنی لغوی محض، مورد نظر است. بعضـی از پختگان و نخبگان نیز با این مسأله به مسامحه رفتار کرده اندامّا بزرگانی چون صدرا با تقریری دیگر با مروت و مردانگی تمام به تالی های مسأله تصـریح می نمایند و اعلام می دارند که وحدت وجود(۲) بل وحدت موجود،(۳) اساس اعتقادشان است و غیر از این باور را کفر و مساوی «اعتقاد به مرکب بودن خدا» می دانند.

مرحوم صـدر المتـألهین رابطه خـدا با صادر اول را رابطه «علّی» نمی دانـد؛ زیرا به مبنای خودشان توجه دارد و می دانـد که از جهتی رابطه علّی با «وحدت وجود» سازگار نیست؛ زیرا علت و معلول با اینکه همسنخ هستند، باز دو چیز هستند.

بدین ترتیب یک سـرگردانی مهلک پیش می آید: از طرفی علیّت خدا سنخیت خدا و خلق را لازم گرفته و از جانب دیگر این وحـدت که «وحدت خدا و خلق در سـنخ» است برای «وحدت وجودی» که صدرا معتقد است کافی نیست. حکمت متعالیه هم بر «عله العلل» مبتنی است زیرا منطق و اساس آن ارسطوئی است و هم بر «عله العلل» مبتنی نیست.

فلسـفه مشّائی به سـنخیّت تصـریح می کند سپس مسئله را کش نمی دهد، حکمت متعالیه این وحدت را پرورانیده در اسفار به «وحـدت موجود» و «وحـدت اشـیاء» می رسد و در عرشـیه به «وحدت حقیقه الوجود» تنزل می کند و در هر صورت به وحدت سنخی اکتفا نمی کند.

صدرا رابطه خدا با صادر اول را رابطه «نشوی» می داند. به عبارت اسفار (ج ۲ ص ۳۳۱) توجه کنید:

«اول مـا نشأ من الوجود الواجبی... هو الموجود المنبسـط... وهـذه المنشـئیه لیست العلیه لاَنّ العلیه من حیث کونها علیّه تقتضـی المباینه بین العله و المعلول.»

بـدین سـیاق صـدرا به «هم سـنخ بودن خـدا و کائنات» راضـی نمی شود؛ زیرا دو هم سـنخ بالاخره نوعی تباین و جدایی از هم دیگر دارند. او به غیر از «وحدت» میان خدا و صادر اول به چیزی رضایت نمی دهد.

از جمله رنـدی های صـدرا یکی همین است که گاهی از قانون «عله و معلول» برای وحـدت وجود بل وحدت موجود اسـتفاده می کند و گاه مانند عبارت بالا علیت را کنار می گذارد و بدین ترتیب برای وحدت وجود بهره جویی می کند او در ص ۲۶۹ ج ۶ اسـفار در مـورد خـدا و خلق می گویـد: «الاصـل الرابـع: انّ کلّمـا تحقـق شـی ء من الکمالاـت الوجـودیه فی موجود من الموجودات فلابدّ ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علّته علی وجه اعلی واکمل.»

در این عبارت رابطه خداو کائنات را رابطه علّی می داند که در جهت وحدت وجود است. آنگاه در ادامه سخنش به «علة العلل» بودن خدا تصریح می کند:

«وهذا ممّا یفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابه فی الربوبیات المسمّی ب «اثولوجیا» ویعضده البرهان و یوافقه الذوق السّلیم والوجدان، فانّ الجهات الوجودیه للمعلول کلها مستنده الی علته الموجده وهکذا الی عله العلل.»

۱- برخی از ارسطوییان این مشکل را با عقول عشره حل می کنند یعنی عقل عاشر و عقل فعال است که با عالم هستی سنخیت دارد نه واجب الوجود پس سنخیت بین عقل عاشر و عالم هستی لازم هست که وجود دارد ولی بین واجب الوجود و عالم هستی سنخیت لازم نیست چون علت بعیده به شمار می آید. اما اولاً: این تصریح است که خداوند «فعال» نیست و بقول خودشان «فعلیت محض»، «بی اراده» و «تماشاگر محض» است. ثانیاً: عقل اول و دوم تا نهم همه نیز «فعال» نیستند. ثالثاً: آیا می توانند بپذیرند «مصدر» با «صادر» ناهمسنخ باشد؟ پس چرا می گویند «الواحد لا یصدر منه الاّ الواحد»؟ مگر برای این قانون اساسی شان دلیلی غیر از سنخیت دارند -؟ پس واجب الوجود، یعنی مصدر با صادر اول سنخیت دارد و این سنخیت در سلسله طول و عرض عقول عشره و کائنات و پدیده های کائنات ادامه داشته و دارد.

۲- آغاز «عرشیه» بقلم صدر المتألهین.

۳- اسفار ج ۲ ص ۳۶۸ و نیز ص ۳۷۰ - و نیز: ج ۶ ص ۱۱۰ و ص ۲۸۰.

این عبـارت ها را در کنار عبارت بالا که از جلـد ۲ ص ۳۳۱ نقل شـد قرار دهید آیا متناقض هم دیگر نیسـتند؟ دست کم یک شیوه و سبک رندانه را نشان نمی دهند؟

رابطه خالق و مخلوق از دیدگاه اهل بیت

در فلسـفه اهل بیت علیهم السـلام و قرآن خداونـد عله العلل نیست بل خالق قانون علت و معلول و موجِـد آن است و این قانون که در عینیت کائنات جریان دارد خود پدیده ای است حادث که خداوند آن را احداث کرده است.

رابطه خدا با خلق «رابطه علّی و معلولی» نیست بل در بدو امر رابطه «موجِد و موجَد» است پس از ایجاد، «رابطه خالق ومخلوق» و نیز «رابطه ربّ و مربوب» – پرورش دهنده و پرورش شونده – است.

این اشـتباه و نادرستی مبنایی، یک پیش فرض و «ارسال مسلّم» است که هر گونه ارزش فلسفی و علمی را از فلسفه ارسطوئی و فلسفه صدرائی سلب می کند.

در بخش بعدی که اشـتباه مبنائی بزرگ دیگر فلسـفه ارسـطویی توضـیح داده می شود با مفهوم و معنی «رابطه موجِد و موجَد» کاملاً آشنا خواهیم شد.

پس در این قسـمت دومین اشـتباه بزرگ مبنـایی فلسـفه ارسـطویی روشن شـد و معلوم گشت که: خداونـد عله العلل نیست بل موجِد کائنات است. و در نتیجه چیزی بعنوان «وحدت وجود» یا «وحدت موجود» یا «وحدت حقیقه الوجود» مقوله ای است که بدلیل همین اشتباه بزرگ بر ارسطوئیان و صدرا تحمیل می شود و هرکس دچار این اشتباه شود راهی غیر از این ندارد.

۳- ۴- صادر اول و مصدر بودن خدا:

یکی از قـدیمی ترین و نخستین پرسـش های بشـر همیشه این بوده: خداوند که خدای همه کائنات است، آن موجود اولیه را از چه چیز خلق کرد؟

اگر از چیز دیگر آفریده پس آن چیز وجود داشته و مسأله به تسلسل می رود و اگر از وجود خودش (یعنی از وجود خود خدا) آفریـده در این صورت خداوند تجزیه شده و بخش کوچکی از او به مخلوق تبدیل شده است و نتیجه این سـخن «مرکب بودن خدا» است.

ارسـطوئیان برای فرار از این بن بست واژه «خلق» و آفریـدن را کنار گذاشـته به جای آن واژه «صدور» را مصـطلح کردند یعنی آن موجود اولیه از خداوند صادر شده است.

این تعویض اصطلاح دو اشکال داشت و دارد:

اولاً: صرفاً تعویض لفظ است.

ثانیاً: صدوراز خداوند نیز لازم گرفته که خداوند مرکب باشد.

حضرات برای رفع اشکال دوم که در پیرو آن اشکال اول نیز حل می شود، فصلی تحت عنوان «الواحد لا ـ یصدر منه الاّ الواحد(۱)» باز کردند؛ لیکن این اقدام نیز مشکل را حل نمی کند زیرا:

۱- اصل «الواحد لا یصدر منه الاّ الواحد» برای اولین بار توسط «فلوطین مطرح شد و توسط فارابی و ابن سینا پرورانده شد. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. بنابراین روشن می شود هرچند این قاعده منشأ فلوطینی دارد ولی به خاطر تناسب با فلسفه ارسطویی به راحتی جذب این فلسفه شده و یکی از ارکان و اصول اساسی فلسفه ارسطویی گشت. بوعلی در چگونگی صدور عالم از ذات باری از فارابی پیروی کرده می گوید: «خدا ذات خود را تعقل می کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض شود. این عقل ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر است و چون این عقل مبدأ خود را تعقل کند، عقل دوم که عقل کلی است از او فایض شود و چون ذات خود را تعقل کند که واجب الوجود بالغیر است نفس فلک اقصی از او فایض شود و چون او ذات خود را تعقل کند از آن حیث که ممکن الوجود است جرم این فلک از او فایض شود و بدین طریق اولین کثرت پدید آید که به وسیله آن از یک نظام الهی به نظامی عقلی - نفسی - فلکی منتقل می شویم و از این عقل کلی به همان طریق که بیان داشتیم ثالوث دیگری مؤلف از عقل و نفس و فلک فایض می شود و این فیض هم چنان پی درپی است تا به آخرین عقل یعنی عقل فعّال و فلک قمر برسیم». تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۵۰۶ البته این عقول عشره طولی، در حکمت متعالیه به تبعیت از حکمه الاشراق به عقول عَرْضی تبدیل شد و متأخرین بر این عقیده اند که هرچند وجود عقول به دلیل قاعده «الواحد لا ـ یصدر منه الاّ ـ الواحد» ضروری است؛ امّا تعداد این عقول ده تا است یا کم و زیاد معلوم نیست. شاید تصور شود که این عقب نشینی از عدد ده به دلیل نبود برهان باشد لیکن حقیقت این است که بعد از فرو ریختن طبیعیات ارسطویی دیگر دلیلی برای منحصر کردن افلاک نه گانه در مشتری، زحل، مریخ، زهره، شمس، قمر و... نبود و عدد ده در مورد عقول برای این تعبیه شده بود که هر کدام صادر کننده یکی از این فلک ها بودند و اگر قرار بود طبق این افلاک تعداد عقول بالارود باید عقولی نیز برای صدور پلوتون و نپتون و... سرهم بندی می شد ولی بهتر آن دیده شد که از ذکر عدد در مورد عقول صرف نظر شود تا از این مخمصه آن هم بی سروصدا رهایی یابند شیخ طوسی رحمه الله در کتاب های کلامی خویش شمول قوانین علیت بر امور ارادی را انکار کرده و آن را مختص به امور غیر ارادی می دانـد و به همین خاطر قاعده «الواحد لا یصدر منه الاّ الواحد» را که برخی فلاسفه برای اثبات وجود عقول مجرده از آن سود جسته اند، انکار می کند؛ چرا که این قاعده اگر مورد قبول هم باشد تنها در امور غیر ارادی می تواند جاری باشد و چون افعال الهی، ارادی هستند پس در افعال الهی نمی توان قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را جاری ساخت. شیخ رحمه الله هم چنین همزمان بودن علت و معلول را نیز مختص امور غیر ارادی دانسته و در مورد خداوند که افعالش ارادی است این هم زمانی و همراهی را ردّ کرده عالم را حادث می داند و قدیم بودن ماده و عالم یا مجردات را به شدت مردود می شمارد. (هزاره شیخ طوسی) ص ۴۴۴ الی ۴۴۹. از سوی دیگر برخی از فلاسفه به دلیل تمسک به قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»، در نهایت مجبور می شوند که خداوند را موجَب و غیر مختار بدانند؛ ولی محقق طوسی رحمه الله در تجرید الاعتقاد و علامه حلی رحمه الله در شرح آن یعنی کشف المراد، از

تمسک به این قاعـده پرهیز کرده، می گویـد: اسـتناد به این قاعده باعث موجَب و غیر مختار شدن خداوند است و برهانی برای اثبات این قاعـده وجود نـدارد. و در مورد عقول می نویسـد: «و ادله وجوده مـدخوله کقولهم الواحد لا یصدر عنه امران و...» - کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص ۱۸۶ - ۱۸۵ و ۳۰۶.

اولاً: ابتـدا بایـد اساس «صـدور» را ثابت کننـد سپس به واحـد بودن صادر یا تعـدد آن بپردازند. واقعاً جای تعجب است که به صـورت مؤکـد می گوینـد: «فلسـفه بایـد بر مبـانی مسلّم مبتنی شـود» آنگـاه مرتکب چنین پیش فرض بزرگی (بزرگتر از کل کائنات) می شوند؟!

در هیچ فلسفه ای «ارسال مسلّم» بدین بزرگی و پیش فرضی با این سهمگینی، و ادعای بدون دلیل بدین روشنی، وجود ندارد.

ثانیاً: «الواحد البسیط لا یصدر منه شی ء ای شی ءٍ کان، واحداً کان او متعدداً»: از واحد بسیط غیر مرکب، نه چیز واحدی صادر می شود و نه چیزهای متعدد.

صـدور واحـد از واحـد دلیل عدم واحد بودن آن واحد است و مرکب بودن آن را لازم گرفته است. چه فرقی میان دو قضـیه و دو باور زیر وجود دارد:

۱ – خداوند آن موجود اولیه را از وجود متعال خودش آفرید.

۲ – خداوند آن موجود اولیه را از وجود متعال خودش صادر کرد.

آیا اولی ترکیب وجود خدا را لازم گرفته و دومی لازم نگرفته؟ – ؟.

ارسطوئیان این تلقی را که «صـدور، ترکیب را لازم نگرفته» به صورت یک پیش فرض قبول کرده و ارسال مسلم نموده انـد. یعنی در مبحث «صـدور» دچار دو پیش فرض مبنایی شـده اند و اصول و فروع فلسـفه خود را روی این دو پیش فرض بنا نهاده اند و باید سوال شود: آیا این یک فلسفه است یا «فرضیه محض»؟ – ؟

۵– نامگذاری صادر اول با نام «عقل»:

در همین مبحث به پیش فرض سـوم دست یازیـده انـد: موضوع «الواحـد لایصـدر منه الاّ الواحـد» را منجر کرده انـد بر این که ابتداء عقل اول از خداوند صادر شد و سـپس عقل دوم و چون این دو صادر جنبه های متعدد داشـتند می توانسـتند منشاء اشیاء دیگر گردند و...

پرسـش این است چرا آن صـادر اول را «عقل» نامیدیـد آیا این یک انتخاب محض است؟ و هیـچ تاثیری در مسائل آتی فلسـفه ندارد؟

واقعیت این است که این یک انتخاب محض نبوده و در مسائل آتی فلسـفه تأثیر دارد و داشت و چون به «صـدور» معتقد شدند چـاره ای نداشـتند که آن صادر را یک «شـی مجرد» بداننـد – مجرد از زمان و مکان!!! – چه ضـرورتی داشت نام آن را «عقل» بگذارند و سپس در مسائل آتی فلسفه «مفهوم ماهوی عقل» و یا صرف همین نامگذاری در فلسفه شان تأثیر بگذارد – ؟

اولاً: خود این از جهتی پیش فرض است.

ثانیاً: مبتنی بر پیش فرض های قبلی است زیرا:

۱ – وقتی که خدا عله العلل شود.

۲ – وقتی که خدا مصدر شود نه موجِد.

۳ – وقتی که آن موجود اولیه نیز «صادر» باشد نه «موجَد».

۴ – وقتی که صادر اول «عقل» باشد.

با این شرایط و اوضاع تکلیف فلسفه کاملاً روشن است که چه چیزی از آب در خواهد آمد.

این همه را علاوه کنید بر موارد هشت گانه اشتباهات اساسی که در فصل «چرا اهل بیت علیهم السلام منطق ارسطویی را انتخاب نکرده اند.» گذشت آن گاه ببینید که فاصله میان این فلسفه با حقیقت، صدوهشتاد درجه می شود یا نه؟

بنابراین پنجمین اشتباه مبنائی این فلسفه نامگذاری صادر اول با نام «عقل» است.

ارسطوئیان بویژه پیروان حکمت متعالیه در پاسخ به این اشکال بنیانی گاهی به حدیث متوسل می شوند و می گویند در حدیث نیز آمده است «اول ما خلق اللّٰه العقل».

آنان توجه ندارند که اولاً حدیث می گوید «اول ما خلق اللّٰه(۱)» و ناظر به مرحله «خلقت» است که مرحله پدید آمدن اشیاء از همدیگر است و هیچ دلیلی ندارد که مراد حدیث آن پدیده اولیه باشد که در مرحله ایجاد موجَد شده است.

ثانیاً: بدیهی است که مراد حدیث همین عقل معروف و شناخته شده است در حالی که مراد شما آن چیزی است که بقول خودتان صادر اول و مصدر ثانی است و منشأ همه مخلوقات است.

شگفت این که: گاهی هم در مقام دفاع از این نامگذاری با جدّ تمام می گویند: مراد ما از عقل که صادر اول را با آن موسوم می کنیم این عقل معروف و شناخته شده نیست.(۲)

تفاوت صدور و ایجاد

اهل بیت علیهم السلام در پاسخ سوال بزرگ «خداوند آن موجود اولیه را از چه چیزی خلق کرد؟» اعلام می دارند که اساس سوال غلط و سالبه به انتفای موضوع است: اساساً خداوند آن موجود اولیه را خلق نکرده است بل «ایجاد» کرده است.(۳) خداوند وجودی است که وجودهای دیگر را ایجاد کرده است. او موجودی(۴) است که موجودهای دیگر را ایجاد کرده است.

ایجاد یعنی: پدید آوردن چیزی بدون این که از چیز سابقی نشأت یافته باشد.

ایجاد (انشاء) یعنی همان «کن فیکون» که در قرآن آمده است. حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه معروفی که در آغاز

خلافت ابوبکر و در مسجد رسول خداصلی الله علیه وآله خطابه فرموده است، می فرماید: ابتدع الأشیاء لا من شی ء کان قبلها وانشأها بلا احتذاء امثله امتثلها:(۵) اشیاء را ابداع کرد نه از چیزی که قبلاً وجود داشته است و بدون شکل هایی که از روی آنها شکل برداری کند.

امیر المومنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید: انشاء الخلق انشاءً ابتدأه ابتداءً بلارویهٍ اجالها ولا تجربهٍ استفادها ولا همامه نفس اضطرب فیها...:

مخلوقات را (در آغاز) انشاء کرد یک انشاء کردنی، و ابداء کرد یک ابداء کردنی، بدون فکر و اندیشه ای که به کار گیرد، و بدون تجربه ای که از آن استفاده کند، و بدون آنکه حرکت اهتمامی در خود او – برای این کار – باشد.

۱- همان گونه که گذشت اولاً حدیث قید «من الروحانیین» دارد و تفسیر روحانی به «مجردات» مشکل بل محال است. ثانیاً: خود ارسطوییان در مواردی ادعا می کنند که عقل در مبحث «عقول عشره» صرفاً یک نام گذاری است و با عقل مورد بحث در انسان، هیچ سنخیتی ندارد. ثالثاً: چون احادیث عقل و جهل با مبانی ارسطوییان سازگار نیست آن را مقید به علم اخلاق کرده سعی در منحصر کردن احادیث در مفاهیم اخلاقی دارند.

۲- همانطور که در پی نویس بالا بیان شد.

۳- بنابراین «صدور» که برای فرار از پاسخ سوال فوق مصطلح شده چیز من درآورده ای است و سالبه بانتفاء موضوع می شود. و وقتی از امام علیه السلام سوال می شود: من ای شی ء خلق اللّٰه الاشیاء؟ قال علیه السلام من لا شی: خداوند از چه چیز اشیاء را آفرید؟ امام فرمود از هیچ چیز نیافریده است. احتجاج، ج ۲ ص ۲۱۵.

۴- علاوه بر این که در متون اسلامی لفظ «موجود» در مورد خداوند آمده است خود صدرا نیز در اولین مسأله کتاب عرشیه، خدا را «موجود» نامیده است.

۵- بحار، ج ۲۹ باب ۱۱.

خدا «مصدر» نیست بل «موجِد» است. خدا «منشأ» نیست بل «مُنشی ء» است.(۱)

آن پدیده اولیه «صادر» نیست بل «موجَد» است. آن پدیده اولیه «ناشی» نیست بل «مُنشا» است.

در مباحث آینده شرح بیشتری درباره فرق میان این مقوله ها خواهد آمد.

۶- قدم زمانی و موجَب بودن خداوند:

پیش فرض های چِهارگانه مذکور هرکدام یک فاجعه علمی هستند ولی پیش فرض شمول عقل و تعقل بشری بر وجود خداوند - که بحثش گذشت - بزرگتر از آنها است که روی هم رفته پنج پیش فرض می شوند و این پنج پیش فرض ششمین فاجعه را به وجود می آورد و آن «موجَب» و ناچار بودن خداوند است به نظر آنان خداوند هرگز نمی تواند و نمی توانسته بدون مخلوق باشد.

پیش فرض های پنج گانه ایجاب می کند - ایجاب در اصطلاح فلسفی که راه هر چاره و گریز را مسدود می کند - که فلسفه ارسطویی (در هر شکل، ماهیت و قالب که باشد) به وجود برخی از ممکنات که «قدیم» هستند، معتقد شود و آن ها را «مجردات» بنامد.(۲)

می گویند: خداوند هم قدیم ذاتی است هم قدیم زمانی و برخی از ممکنات در عین این که قدیم ذاتی نیستند قدیم زمانی هستند. یعنی این ممکنات (این پدیده ها) قبل از پدیده زمان وجود داشته اند تا خدا بوده این ها نیز بوده اند، تنها فرق شان با خدا در این است که این ها ذاتاً «ممکن» هستند و خداوند ذاتاً نیز قدیم است.

اینان توجه ندارند که «حدوث» یک رخداد، یک اتفاق، یک حادثه و یک «حرکت» است. حرکت از «حدّ استوای امکان» به «وجود».

شگفت است خودشان می گویند: هر ممکن الوجود در حدّ مساوی میان وجود و عدم است و نیازمند محرّک (عله) است تا او را از حدّ استواء به سوی وجود سوق دهد.

آیا «حرکت» غیر از «زمان» است؟ اساساً زمان یعنی حرکت و حرکت یعنی زمان. زمان، حرکت و تغییر همه اسامی یک حقیقت و یک واقعیت هستند. چگونه موجودات ممکن مذکور در ذات شان حادث شده اند در عین حال سابق بر زمان هستند؟

چرا ارسطوییان به این مغاک سهمگین اشتباه فرو افتاده اند؟ در جواب عوامل زیر را می توان شمرد:

۱ - خدای شان «فعل محض» است. تنها تماشاگر است نه دارای اراده به معنای اتّم.

۲ – خـدای شان «مصـدر» است نه «موجِد». و مصدریت عین ذات خداست پس او نمی تواند هرگز بدون صادر باشد. بنابراین هرگز بدون صادر نبوده و نمی تواند باشد.

۳ – به نظر خودشان با تمسک به «مجردات» و «ممکنات قـدیمه» یک مشـکل را حل کرده انـد و از بن بست یک سوال معبری پیدا کرده اند.

سوال این است: خداوند قبل از آفریدن مخلوقات به چه کاری می پرداخت؟ آیا بی کار بود؟

پاسخ می دهند که خداوند هرگز بدون مخلوق نبود. بدین ترتیب آنان خدا را کارگر نمی دانند بلکه «کار محض» می دانند.

پاسخ مکتب اهل بیت علیهم السلام به این سؤال:

۱– کان اللّٰه ولم یکن معه شی ءٌ.(۳)

۱– در روایات دیگر نیز خداوند به نام «مُنشی ء» نامیده شده: الله المُنشی ء للارواح والصور. امّا مَنشأ نامیده نشده است. احتجاج ج ۲ ص ۲۰۸.

۲– ارسـطوییان دوره اسـلامی همیشه بـا این مشـکل مـواجه بودنـد که از سویی خـدا را علت تـامه و عـالم هسـتی را معلول می دانسـتند و طبق منطق و فلسـفه ارسطویی هرگاه علت تامه باشد باید معلولش نیز وجود پیدا کند و از سویی با عقیده اسلامی که قایـل به حـدوث عـالم بود روبه رو می شدنـد که بـا هم تنـاقض داشت. اینان برای حل این مشـکل مسأله قـدم زمانی را مطرح کردنـد که طبق این اصل مجردات قـدیم زمانی بودنـد؛ زیرا از ازل از ذات باری تعالی صادر شـده انـد چرا که خداونـد از ازل ذات خود را تعقل کرده است و عقیده داشـتند و دارند که تنها فرق بین قدیم های زمانی و ذات باری تعالی، ممکن بودن قدیم های زمانی است و تأخر این ممکنات قدیم تنها به شرف و طبع و معلولیت می باشد. تاریخ فلسفه جهان اسلامی ص ۵۰۷

۳– رجوع شود به «تبیین جهان و انسان» بخش توحید. و در حدیث دیگر: الحمد للّٰه الذی کان اذلم یکن شـی ء – همان مرجع. و نیز: بحار، ج ۳ ص ۳۰۰.

این حدیث با عبارت «نکره در سیاق نفی» می گوید: خدا بود؛ ولی هیچ چیزی همراه او وجود نداشت. نه مجردی نه غیر مجردی.

و «عن محمد بن مسلم عن ابی جعفرعلیه السلام قال: سمعته یقول: کان اللّه عزوجل ولا شی ء غیرهُ(۱)...

امام باقرعلیه السلام فرمود: خداوند عزوجل بود و چیزی با او نبود...».

۲ - خداوند «مرید»، «مختار»، «فعال ما یشاء» و... است نه «فعل محض»، نه تماشاگر محض.(۲)

۳ - خداوند «مصدر» نیست «موجِد» است.

۴ - اول ایجاد کرده و سپس در بستر عله و معلول جریان «خلق» را به راه انداخته است.

۵ - همیشه در مقام اختیار، انتخاب، گزینش، ایجاد و خلق کردن است.

۶ - حتی قانون عله و معلول را که به راه انداخته به سر خود رها نکرده و در آن نیز دخل و تصرف می کند «کلّ یوم هو فی شأن(۳)» و «القدریّه مجوس امّتی:(۴) آنان که کار خدا را منحصر و محکوم به قانون علت و معلول می دانند مجوس امت اسلامی هستند» و نیز «آنان که قانون مذکور را مستقل و سرخود رها شده می دانند مجوس امت من هستند».

۷ - در پاسخ به سوال «خداوند قبل از آفرینش کائنات به چه کاری می پرداخت» می فرمایند: سوالت غلط است به لفظ «قبل» که در این پرسش به کاربردی توجه کن «قبل» از مقوله های زمان است. خود زمان پدیده است و مخلوق خدا است قبل و مفهوم و مصداقی که این لفظ دارد هر دو پدیده اند و مخلوق خدا هستند. در حقیقت تو می گویی «خداوند قبل از قبل به چه کاری مشغول بود» یا «خداوند زمانی که زمان نبود به چه کاری می پرداخت». اساس سوال، مصداق تناقض است و تناقض جوابی ندارد؛ زیرا غلط و صرفاً «فرض محال» است.

بلی باید اذعان کرد در اینجا چیزی در ذهن انسان هست که آن را با هر تعبیری بیان کند غلط و مصداق تناقض خواهد بود و هرگز نخواهد توانست این نکته ذهنی را در قالب الفاظ درآورد بنابراین هرگز پاسخ آن را نیز نخواهد شنید.

آیا انسان در این مسأله همیشه جاهل خواهد ماند؟ بلی.

اگر این سخن مصداق «تعطیل عقل» است پس شما سوالتان را با آن عقل غیر معطل که دارید تنظیم کنید و در قالبی قرار دهید که غلط نباشد آن وقت عقل معطل ما نیز جوابی برایش خواهد داشت.(۵)

۱- اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۴.

۲- خدای فارابی از مخلوقاتش فاصله زیاد دارد و جزبه تأمل و ریاضت صوفیانه بدان نتوان رسید همین امر در میان فرق اسلامی موجب یک سلسله جدال ها شد و فقهاء را به انکار فلسفه و فلاسفه برانگیخت؛ زیرا خدای قرآن به مخلوقات خود نزدیک است و به همه اعمال آن ها علم کامل دارد... فارابی این رای را که «خدا به کائنات علم ندارد و آن را تعقل نمی کند» از ارسطو گرفته است... تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. حدیث: عن عاصم بن حُمید عن ابی عبداللَّه علیه السلام قال قُلت: لم یزل اللَّه مریداً؟ قال: اِنّ المرید لا یکون الاّ لمُرادٍ معه؛ لم یزل اللَّه عالماً قادراً ثُمَّ اراد: عاصم گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: خدا همیشه مرید (با اراده) است؟ فرمود: مرید نمی باشد مگر با بودن مراد (اراده شده) با او. خدا همیشه عالم و قادر است و سپس اراده کرده است. اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۸

۳- سوره الرّحمن/۲۹

۴- ۱۰.. بحار، ج ۵، ص ۶ - حدیث مورد قبول و اجماع مسلمین است.

۵- ۱ اصطلاح «تعطیل» و «معطّله» کاربردهای مختلف و متفاوتی در تاریخ کلام و فلسفه داشته است. اهل سنت تمام کسانی که نفی صفات و اسماء از خداوند می کنند را «معطله» می نامند و در نزد آنان اسماعیلیه به این نام معروف شده است.امّا منظور از تعطیل عقل در این بحث این است که وقتی طبق احادیث گفته می شود در ذات خداوند تفکر نکنید برخی از فلاسفه اعتراض می کنند که شما عقل را تعطیل می کنید. در جواب این گروه باید گفت: تعطیل زمانی مصداق پیدا می کند که عقل قدرت درک و فهم مسأله ای را داشته باشد و ما مانع از چنین درکی شویم؛ امّا وقتی عقل به دلیل محدود بودن، قدرت تعقل نامحدود و نامتناهی را ندارد این دیگر تعطیل نیست همان گونه که اگر مراد از لفظ «تعطیل» در حدیث زیر را مطابق نظر ارسطوئیان همان «تعطیل عقل» بدانیم به شرح زیر می شود: سئل ابوجعفر الثانی علیه السلام: یجوز اَن یقال للَّه: اِنّه شی ءٌ؟ قال نعم یخرجه من الحدّین: حدّ التعطیل وحدّ التشبیه: از امام ابوجعفر دوم علیه السلام سوال شد: رواست که به خدا گویند چیزیست؟ فرمود: آری چیزی که او را از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه خارج کند». اصول کافی ج ۱ ص ۱۰۹ و هم چنین در حدیث ۷ همان باب تکرار شده است. در این حدیث تعطیل زمانی گفته می شود که وجود خدا انکار شود؛ امّا همین اندازه که وجود خدا اثبات شد دیگر تعطیل عقل نیست. پس اتهام تعطیل عقل فقط به هنگام انکار وجود خدا است؛ ااحد مّا بازداشتن عقل (که به محدود بودن و متناهی بودن آن باز می گردد) از تفکر در ذات خدا نه تنها تعطیل نیست بل که اکتفاء کردن به محل جولان عقل است و اگر از این حدّ تجاوز کنیم به حدّ تشبیه گرفتار خواهیم آمد. آیا یکی دانستن وجود خدا و مخلوق تشبیه نیست؟ بل مرحله بالاتر از تشبیه است. تشبیه باطل است اما یکی و واحد دانستن خدا و همه اشیاء حق؟!!!

این تعطیل عقل نیست این بیانگر و نشانگر «عـدم اطلاق عقل» است فقط خداونـد «مطلق» است و دو خدا وجود ندارد که یکی خدا نامیده شود و دیگری عقل؛ عقل مخلوق خدا بوده و محدود است.

اگر کسـی می توانست آن نکته ای را که در ذهن تو هست در قالبی در بیاورد و نیز اگر کسی می توانست آن نکته را برای تو حل کند بی تردید چنین کسی خودش خدا می شد. فرق خدا و انسان همین است.

اگر عقل را از درک و تحلیل ذات خدا تعطیل نکنید خدا را تعطیل خواهید کرد و خدا «فعل محض» بل «فعلیت محض» خواهد شـد؛ زیرا اسـتدلال بر هر شـی (مطـابق منطـق و روش ارسـطوییان) قبـل از هر چیز لاـزم گرفتـه «تصـور» آن چیز را وگرنه قـابل تصدیق و اسـتدلال نخواهد بود پس باید ابتدا «خدا»، «تصور» شود (لامتناع التصدیق بلا تصور) بعد نوبت به تصدیق برسد حال باید سوال شود آیا تصورش امکان دارد یا نه؟

نتوان وصف تو گفتن که تو در فهم نیائی نتوان شبه تو جستن که تو در وهم نگنجی

احادیث در مورد امتناع تصور ذات خدا

۱- توحید صدوق: حجبت العقول ان تتخیل ذاته فی امتناعها من الشّبه والشّکل:

عقل ها محجوب و ناتوانند از اینکه ذات او را تخیّل کنند ذاتی که از شبه و شکل بری ء است.

و تصور بدون شکل و شبه امکان ندارد.

۲ - قال الحسین بن علی علیهم السلام: احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار:(۱)

امام حسین علیه السلام فرمود: از دسترس عقل ها دور است همانطور که از دسترس دیده ها دور است.

۳ - حق الیقین (شبّر): قال الباقرعلیه السلام: کلّما میّز تموه باوهامکم فی ادقّ معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم:

امام باقرعلیه السـلام فرمود: هر آنچه که بوسـیله اوهام تان در دقیقترین معنی تصویر و تصور کنیـد آن مخلوق و مصـنوع اسـت مانند خودتان و برگشتش به خودتان است.

۴ - صحیفه سجادیه: - بعد قرائه آیه وان تعدوّا نعمه اللّه... - قال... لا یدرکونه ایماناً وعلماً:

امام سجادعلیه السلام می فرماید ذات خدا را نه بوسیله ایمان می توان درک کرد و نه بوسیله علم.

یعنی نه با کشف و شهود و نه با تعقل و تحلیل عقلی.

۵ - کتاب التوحید، اصول کافی:... اللَّه خِلو من خلقه و خلقه خلو منه:(۲)

امام باقرعلیه السلام فرمود: نه خداوند در مخلوقاتش جای گرفته و نه مخلوقات در خداوند جای گرفته است.

توضیح: خداوند در همه جا هست حتی آنجا که «جا» صدق نکند؛ لیکن نه بمعنی «ظرف و مظروف»؛ زیرا میان ظرف و مظروف سنخیت لازم است و میان خدا و خلق هیچ سنخیتی وجود ندارد.

۱- نهج الشهاده، بخش خطبه ها.

۲- بحار ج ۳ ص ۳۲۲. و هم چنین در احادیث دیگر نیز آمده است. ۱) عن ابی جعفرعلیه السلام قال: قال اِنّ اللَّه خِلوٌ من خلقه وخلقه خِلوٌ منه وکلّما وقع علیه اسمُ شیی ء فهو مخلوق ما خلا ـ اللَّه: امام باقرعلیه السلام فرمود: ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هر آن چه نام «شیی» بر او صادق باشد جز خدا مخلوق است. اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۰ ح ۳. ۲) سمعت ابا عبداللَّه علیه السلام یقول انّ اللَّه خِلوٌ من خلقهِ وخَلْقُهُ خِلوٌ منه... اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۰ ح ۴.

ارسطوئیان برای پاسخ به این سوال(۱) خود را به تکلّف انداخته و به آن مغاک سهمگین غلطیده اند و به گمان شان عقل را تعطیل نکرده و مسأله را حل کرده اند. درحالی که ده ها پرسش دیگر هست که در متن فلسفه ارسطویی است و هرگز آنان نمی توانند بدان پاسخ دهند و به «نمی دانم» می رسند و بقول خودشان عقل را تعطیل می کنند که در مباحث آینده به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

گام هائی فراتر از قرآن!

اگر افرادی مانند ارسطو و پیروان یونانی او، اگر افلاطون و پیروان یونانی و لبنانی (نو افلاطونیان) او، واگر... در ذات خدا به بحث پرداخته اند و مقوله هائی از قبیل: علة العلل، فعل محض، مصدر، و... و... را در مورد خداوند به کار برده اند شاید خیلی شگفت نباشد؛ زیرا آنان پیرو یک دین نبوده اند.

شگفت از کسانی است که به اسلام ایمان دارند و آیه «اکملت لکم دینکم» را که نص در کامل شدن دین بوسیله قرآن و اهل بیت علیهم السلام است می خوانند آنگاه آستین بالا زده و به گمان خود به تکمیل نواقص دین (!) می پردازند و فراتر از قرآن و اهل بیت علیهم السلام پیش می روند. چندین باب بل چندین فصل بل چندین مجلّد در مورد تحلیل ذات خدا و در موضوعاتی فراتر از آنچه که در قرآن آمده قلم فرسائی می کنند.

امام صادق علیه السلام در نامه ای به عبدالرّحیم قصیر، می نویسد (بحار، ج ۳ ص ۲۶۲ — ۲۶۱):

انّ المذهب الصّحیح فی التّوحید ما نزل به القرآن من صفات اللّه عزّوجلّ، فانف عن اللّه البطلان والتشبیه، فلا نفی ولا تشبیه، هواللّه الثّابت الموجود، تعالی اللّه عمّا یصفه الواصفون. ولا تعد القرآن فتضلّ بعد البیان:

مذهب صحیح در توحید همان است که در قرآن آمده از صفات خدا عزّوجلّ، پس نفی کن از خدا «بطلان» و «تشبیه» را، پس نه انکار صفات خدا درست است و نه تشبیه او. اوست خدای ثابت و موجود، منزّه است از آنچه توصیف کنندگان توصیف می کنند. و فراتر از قرآن پیش نرو تا «گمراه بعد از بیان» نشوی.

توضیح:

۱ - بطلان: بطالت: بی اراده بودن: فعل محض بودن: مصدر محض بودن، تماشاگر محض بودن.

در حدیث دیگر در همان صفحه از امام محمد تقی علیه السلام آمده است: تخرجه من الحدّین حدّ التّعطیل وحد التّشبیه: خدا را نه تعطیل کن و نه تشبیه.

در این مورد در مباحث آینده توضیح بیشتری خواهد آمد که فلسفه ارسطوئی اساسی ترین صفت خدا یعنی «اراده» و «فعالّ بودن» را انکار می کند و خدا را «مصدر محض» می داند و باصطلاح مصداق «عاطل و باطل» می نماید.

۲ – خداوند از هر توصیف و از هر اصطلاح که در مورد او اصطلاح شود و در قرآن نیامده، منزّه است.

۳ – کسی که از قرآن فراتر رود و به تحلیل عقلی ذات خدا و تحلیل صفات او که بمعنی ذاتش است به پردازد، گمراه می شود.

۴ – گمراه شدن بعد از بیان: یعنی اگر ارسطو گمراه شود و خدا را تماشاگر محض بداند گمراهی او قبل از بیان است و او بنوعی معذور است اما آنان که برای شان قرآن آمده و دین توسط پیامبر و اهل بیت علیهم السلام تبیین شده، اگر گمراه شوند هیچ عذری برای شان نیست.

۵ – بیان بعد از بیان: امّت پس از بیان قرآن و اهل بیت در اصل مسائل توحید، با بیان مجدّد روبه رو هستند یعنی برای شان دو بیان آمده است:

الف: بیان کافی در اصل مسائل توحید.

ب: بیان اینکه از بیان اول تجاوز نکنید.

پس اگر کسی فراتر رود و گمراه شود او گمراه بعد البیانین، است.

۶ – در حدیث دیگر به مفضل ابن عمر فرمود «لا تجاوز ما فی القرآن»: در توصیف خداوند از آنچه در قرآن آمده تجاوز نکن (اصول کافی، کتاب التوحید، باب النّهی عن الصفه، ح ۷).

۱– منظور سوالِ «خداوند قبل از آفرینش مخلوقات به چه کاری مشغول بود» است.

روش ارسطوییان در اثبات مسایل فلسفی

ارسطوئیان همیشه از یک نفی به یک اثبات می رسند: چون خدا چنین نمی شود پس چنان است و...

برای نمونه به چند مورد ذیل توجه کنید:

۱ - چون خدا نمی تواند بدون آفریده ای باشد پس همیشه به همراهش موجودی بوده است (ممکنات قدیم).

۲ - چون اولین موجود را نه از موجود دیگر خلق کرده و نه از وجود خودش پس حتماً آن موجود اولیه از خداوند صادر شده است.

۳ - چون اگر واجب الوجود غیر از درخت، غیر از سنگ، غیر از کره، غیر از خورشید، غیر از آتش، غیر از گاو هندی، غیر از خاک، غیر از، غیر از، و... باشد، مفهوم خدا (وجود ذهنی خدا) از جنبه های ذهنی متعدد مرکب می شود و این درست نیست پس باید گفت: «واجب الوجود کل الاشیاء».

و مسائل زیادی از این قبیل.

آنان نه تنها از خود سوال نکرده اند بل سایر سوال کنندگان را نیز عوام فرض کرده و هرگز نگفته اند که:

۱ - این «صدور» چیست؟ صدور یعنی چه؟ آیا عقل چیزی از این صدور و چگونگی آن درک می کند؟

۲ - آیا این درست است که هرجا بگویید چون این گونه نمی شود پس حتماً آن گونه است؟ شاید گونه دیگر هست و شما آن را نمی دانید. یا بدلیل اقتضاهای منطق و مبانی فلسفه تان نمی خواهید آن گونه سوم را بدانید. البته برخی چنین هستند.

چون مسأله «خلق» قابل حل نیست پس حتماً «صدور» است. این استقراء را از کجا آورده اید که یا باید مسأله بر اساس «خلق» حلّ شود و یا بر اساس «صدور» و کی، چگونه و از کدام سبک استدلال این انحصار را اثبات کرده اید در کدام یک از متون بزرگ یا کوچک تان این مسأله را مورد بحث قرار داده اید؟

۳ - شما در ابتداء «صدور» را بدین گونه (بدون دلیل و تبیین) مسلّم فرض کرده و بر اساس آن به «وحدت وجود» می رسید؛ آنگاه با تمسک به همان وحدت وجود باز به «صدور» و انس دادن آن با ذهن تان می پردازید. آیا این مصداق اتمّ «دور باطل» نیست؟

آیا عقل تان در پاسخ به این پرسش ها و امثال آن تعطیل می شود؟ یا هنوز هم در اطلاق و حدّ ناپذیری خود محفوظ است؟

۴ - عقول عشره چیست؟ آیا ایده های افلاطون نامعقول تر است یا این عقول عشره شما؟ - ؟

هنوز یک سوال و مشکل از سوالات و مشکلات فکری انسان را حل نکرده، ده ها سوال و پرسش و مشکل دیگر که هرگز حل نخواهند شد و مورد «معرفت» قرار نخواهند گرفت، ایجاد می نمایید.

یک خدا را نمی توانستیم بشناسیم اینک عقول ده گانه شما و نیز چیزی به نام «صدور» شما بر آن افزوده شد. دست کم شناختی از درخت، سنگ، خاک، ستاره، سیاره، و... داشتیم این را نیز از دست ما گرفتید و همه موجودات را خدا کردید.

آیا برگردانیدن معلومات بر مجهولات، فلسفه است؟ علم است؟ معرفت است؟

مگر یک مجهول با نام گذاری محض، معلوم می شود؟

صدور چیست؟ «صادر اول عقل است» یعنی چه؟

۵ - این چه تناقضی است که در مبحث «وجود و ماهیت» می گوئید: تفکیک وجود از ماهیت فقط در عالم ذهن ممکن است و در خارج تنها یک چیز وجود دارد. آنگاه در مبحث الهیات می گویید خدا و مخلوقات شی واحد هستند؛ زیرا سلب وجودهای دیگر از خداوند ترکیب خدا را لازم گرفته است. آیا خدای شما فقط وجود ذهنی دارد تا با اعتباری دانستن ماهیت و اصیل شمردن وجود که یک فرمول ذهنی است، وجودش با وجود همه اشیاء یکی باشد - ؟

بـا تمسک به نکوهش چیزی به نام «تعطیل عقل(۱)» که نمادی بس شـیرین و فریبنده دارد به جایی می رسـیم که عقل به ضـد عقل و علم به جهل تبدیل می شود.

راستی چرا و چه چیزی مـا را مجبور کرده است عقـل را نامحـدود و مطلق بـدانیم و آنگـاه ره آورد این عقـل به جـای «معرفت شیئی از اشیاء» آن معلومات کمی را هم که از اشیاء داریم به مجاهیل تبدیل کند - ؟

این فلسفه تاکنون کدام گوشه ای از نیازهای دنیوی و اخروی ما را حل کرده است؟

شاید جواب «شما نمی فهمید» بهترین راه فرار باشد.

من وکیـل دیگران نیسـتم تنها از جانب خود می گویم: بلی نمی فهمم، چه کنم اسـتعدادش را نـدارم؛ امّا می پرسم وقتی که ما مردم سـخنان شما را نخواهیم فهمید چرا بی هوده زحمت می کشید؟ اگر بنا بود مردم چیزی از دین و قرآن خدا نفهمند هرگز نه قرآن نازل می شد و نه دینی می آمد و نه پیامبران این همه زحمت را به خود هموار می کردند.

افرادی مثـل من که توان فهم مـان کم است می گوییم و مـدعی هستیم: اگر برخی از اسـرائیلیات و برخی از اظهـارات صوفیان (برخی نه همه) و برخی از اظهـارات عرفـاء (برخی نه همه) و این همه اظهـارات و اصـطلاحات شـما نبود، ما با این فهم کم که داریم بیشتر می توانستیم از قرآن و اهل بیت استفاده کنیم؛ اظهارات مذکور، آن فهم کم ما را از این دو منبع کمتر کرده است. مـا بـا این اسـتعداد کم و فهم انـدک مـان چگونه بتوانیم پیـام هـای قرآن و اهـل بیت علیهم السلام را از زیر این همه رسوبات ضخیم و ریشه دار تاریخی شما بیرون بیاوریم؟.

پس از این همه بحث در این موضوع اخیر - که قسـمت پایـانی آن درد دل بود نه بحث برهانی - بایـد توجه کرد که آنچه در مورد عقل در این جزوه آمده با آنچه «فرقه معطّله» معتقدند، فرق فاحشی دارد.(۲)

بنانیست انسان همه چیز را بدانـد لیکن یک «نمی دانم» از صـدها «نمی دانم» بهتر است، فلسـفه ارسـطویی مطابق ماهیت اطلاق گرایی واطلاـق اندیشـی خویش حاضـر نیست حتی در یـک مورد نیز «نمی دانم» بگویـد در نتیجه به خیلی از نـدانم کـاری ها دچـار می شود و اگر سوال ها ردیف شود در ده ها مورد بناچار به «نمی دانم» می رسـند و عملاً عقل مطلق شان به تعطیلی می رسد.

اگر بنا باشـد انسان همه چیز را بدانـد پس باید انسان خدا باشد. یاد مسـلک و عقیده «انسان خدایی» نهضت حروفیه (به رهبری فضل اللّه نعیمی و معاونت کمال الدین نسیمی) به خیر که علناً می گفتند: انسان همان خدا است.(۳)

۱- آنان می گوینـد: «این وجود یا صـفت هاییماننـد قـدرت، علم، حیات و... را که بر خـدا حمل می کنیم یا معنایی دارند یا ندارنـد. اگر معنایی نداشـته باشـند این تعطیل عقل است (یعنی شـما عقل را از فهمیـدن این معانی بازداشـته ایـد) و اگر معنایی

دارنـد یـا همـان معنی را می دهنـد که هنگـام حمـل به موضوعـات ممکنه مورد نظر است یـا نقیض آن را معنی می دهنـد. در صورت دوم مـا وقتی می خواهیم بگوییم خـدا قادر است در حقیقت ضـعف را بر خـدا حمل کرده ایم و وقتی می گوییم خـدا عالم است جهل را بر خدا حمل کرده ایم. پس نتیجه این که ما هنگام حمل معانی وجود و سایر صـفات، همان معانی را قصـد می کنیم که هنگام حمل به ممکنات مورد نظر است البته با اندک تفاوتی در صفات. رجوع شود به نهایه الحکمه ص ۹ جواب این است که «تعطیل» زمانی مصـداق پیـدا می کنـد که عقل قدرت درک را داشـته باشد ونی ما آن را از درک باز داریم ولی این جـا عقـل قـدرت فعـالیت نـدارد. ثانیـاً: لازم نیست این صـفت ها و مفاهیم همان معانی را داشـته باشـند که هنگام حمل به ممکنـات قصـد می شود و یـا نقیض آن معانی را داشـته باشـند همان گونه که در احادیث گفته می شود: «داخل فی الاشیاء لا کشی ءٍ داخلٍ فی شـی و خارج من الاشیاء لا کشی خارج من شی». اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۵ ح ۲ آیا در این احادیث وقتی می گویـد «داخلٌ»، «خارجٌ» همان معانی را قصد می کند که هنگام حمل به ممکنات قصد می شود؟ یا ضد و نقیض آن معانی را قصد می کند؟

۲- همان گونه که گـذشت اصـطلاح «تعطیل» کاربردهای گوناگونی دارد و به جریان های متعددی «معطله» گفته شده همگی در یک نکته و آن هم تعطیل عقل در بعض یا قسـمتی از مباحث عقلی، مشترک هسـتند که به دامن تعبـد یا پیش فرض ها می افتنـد. امّا این کتاب درصدد است تا عرصه عمل عقل را مشـخص کند و آن هم بر یک اسـتدلال ساده بنیان گذاشـته می شود: صغرا: عقـل چون مخلوق است محـدود می باشـد. کبرا: هر محـدودی شامـل نامحـدود نمی شود. نتیجه: عقـل شامل نامحـدود (خالق) نمی شود. بنابراین عقل قـدرت درک، تجزیه و تحلیل نامتناهی و نامحـدود را نـدارد و از سوی دیگر هرچه عز خـداقل درک کند به دلیل سخن بالا محدود است پس قوانینی چون علت و معلول و... که توسط عقل درک می شوند همگی محدود هستند و شامل لامتناهی و نامحدود نمی شوند.

۳- حروفیه: «فرقه ایست که در زمـان سـلطنت تیمور در ایران رواج یافت مؤسـس آن فضل اللّه استرآبادی است وی معتقـد بود که حروف الف با ممسوخات انسانی می باشـند. آراء و عقاید وی مبتنی بر حروف و تأویلات در باب آنهاست...فرهنگ معین ج ۵ ص ۴۵۷. در مورد نسیمی که دنباله رو نعیمی و مروج مکتب حروفیه بود، گفته شده است: مبانی تئوریک و ایدئولوژیک حروفیه بیش از همه در آثار و اشعار نسـیمی دیـده می شود... او پس از مـدتی تحصـیل و آشـنایی با فلسـفه های گوناگون به انـدیشه نوینی دست یافت؛ انسان خدایی حلاج. نسـیمی انسان را آفریننده جهان، موجودی ازلی و ابدی دانسـته و دارای عقاید «آته ئیستی» بود. سـرخ جامگان و نمـدپوشان ص ۴۴ به نقل از امیر فطروس. در مورد عقیـده انسان خـدایی نسـیمی از جمله به شعر زیر تمسک می شود: بیرون ز وجود خود خدا را زنهار مجوی اگر خدایی. البته عده ای از مؤلفین سخنان مذکور در مورد حروفیه را قبول نکرده آن ها را ساخته صاحبان قـدرت دانسـته اند.... که لیکن جریان عینی این نهضت در عینیت تاریخ روشـن می کند که هسته آن «انسان خدائی» بوده است.

من باز تکرار می کنم همان قدر که به هر فلسفه دیگر ارزش قائل هستم به فلسفه ارسطویی نیز قائلم بل همان طور که پیشتر توضیح دادم این فلسفه را به عنوان یک علم و در محدوده ذهن شناسی دقیق ترین و منحصر به فردترین علم در میان نظریه های موجود شناخته شده می دانم؛ لیکن در این جا یک نکته هست:

حال که فلسفه های دیگر مال دیگران و جامعه های غیر مسلمان است و نمی توان از آنان انتظار داشت که بیایند و به فلسفه اهل بیت علیهم السلام بپردازند، بزرگان و اندیشمندان پر ارج ما چرا فلسفه اهل بیت علیهم السلام را گذاشته و به فلسفه ارسطویی می پردازند؟ این وظیفه دیگران نیست وظیفه مسلمانان است. وانگهی هزار و اندی سال است همیشه و همواره گفتیم که فلسفه اسلام همین فلسفه ارسطویی اسلامی شده است؛ امّا واقعیت این است که این شعار ما نه جای افتاد و نه مفید گشت در حالی که قوی ترین استعدادها و مبرزترین عمرهای علمی و گران قدرترین وقت ها و ارجمندترین فکرها برای آن مصرف گشت.

سنخیت در وجود

وجود یک مقوله تشکیکی است و فرق میان وجودها در قوت و ضعف و در کمال و عدم کمال است، این درست؛ امّا این حکم که صادر می کنیم از چه شمولی برخوردار است؟ آیا این قضیه و داوری شامل وجود خدا نیز هست؟ یعنی فرق میان وجود خدا و فلان پدیده مخلوق تنها در قوت و ضعف، کمال و عدم کمال، و حدوث و عدم حدوث، است؟ و غیر از این فرقی میان وجود خدا و وجود خلق نیست؟

پاسخ ارسطوئیان مثبت است ولی قرآن و اهل بیت علیهم السلام می فرمایند: «لیس کمثله شی ء(۱)» خداوند هیچ مثلیت و سنخیت با مخلوقات ندارد.

اگر قضیه و حکم فوق شامل خدا نیز شود به هر صورت میان خدا و خلق سنخیت وجودی حاصل می شود و مثلیت برقرار می گردد.

قضیه فوق و حکم به تشکیکی بودنِ وجود، یک قضیه صحیح است امّا در محدوده کائنات. و هرگز شامل وجود خدا نمی شود؛ زیرا:

۱ - وجود بما هو وفارغ از موجودات عینی و واقعی، غیر از یک مفهوم ذهنی چیزی نیست. با صرف نظر از موجودات، وجودی وجود ندارد معنی این سخن این نیست که خدا نیز مانند مخلوقات ماهیت دارد خداوند موجِد و خالق وجود و ماهیت است.

۱- شوری/۱۱ امّا احادیثی که در این مورد تاکید کرده اند موارد بسیاری را شامل می شوند که به چند مورد اشاره می شود ۱) عن زراره بن اعین قال سمعت ابا عبداللّه علیه السلام یقول: اِنّ اللّه خِلوٌ من خلقِهِ و خَلقه خِلوٌ منه وکُلّ ما وقع علیه اسم شی ء ما

خلا اللّه فهو مخلوقٌ واللّه خالق كل شـی ء تبارك الذی لیس كمثله شـی ء وهو السـمیع البصـیر: امام صادق علیه السـلام فرمود: ذات خـدا از مخلوقش جـدا و مخلوقش از ذات او جـداست و هرآنچه نـام «چیز» بر او صادق باشـد جز خـدا مخلوقست و خـدا خـالق همه چیز است پرخیر و منزه است آن كه چیزیماننـدش نیست و او شـنوا و بینـاست. اصول كافی ج ۱ ص ۱۱۰ ح ۴ ۲) عن ابی الحسن علیه السـلام قال سألته عن ادنی المعرفه فقال: الاقرار بأنّه لا اله غیره ولا شبیه له ولا نظیر و اَنّه قدیمٌ مثبت موجودٌ غیر فقید و اَنّه لیس كمثله شـی ءٌ: راوی می گوید از حضـرت ابوالحسن علیه السـلام راجع به كمترین حدّ خداشناسـی پرسیدم: فرمود: اقرار داشـتن به این كه جز او خـدایی نیست و ماننـدی (در صـفات) و نظد و ییری (در الوهیت) ندارد و او قدیم است و پابرجا، موجود است و گم نشدنی و این كه چیزی مانندش نیست. اصول كافی ج ۱ ص ۱۲۵.

۲ – این همان تسرّی دادن «مفهوم شناسی» بر «عین و واقعیت شناسی» است که پیشتر خطا بودن آن بیان گردید.

۳ – این همان «اطلاق انگاری» در مورد «عقل» و شمول دادن عقل بر خداوند است و «کیف یجری علیه ما هو اجراه(۱)» و ذات خدا را به تحلیل عقلی کشیدن است که پیشتر خطا بودن این قسم نیز روشن شد.

سوال:

«بود»، «بود» است و فهم و برداشت ما از «بود و وجود» تنها یک چیز بسیط است خواه در مورد خدا باشد و خواه در مورد یک مخلوق.

جواب:

وجود به معنی «مقابل العدم» در هر دو مورد به یک مفهوم است هم خدا عدم نیست و هم فلان مخلوق موجود، عدم نیست. و این سنخیت یا مثلیت صرفاً یک چیزی است که ذهن فرض می کند و ذهن بشر چاره ای جز این ندارد؛ ولی این سنخیت که ذهن آن را به دلیل عجز خود می سازد یک مفهوم صرفاً ذهنی است و در واقعیت و عینیت هیچ سنخیت و مثلیت میان وجود خدا و خلق نیست.(۲) بنابراین:

۱ – مفهوم وجود مقوله تشکیکی است در مخلوقات و کائنات فقط.

۲ – همین مقوله تشکیکی بودن نیز در عرصه ذهن است نه در عرصه عین همان طور که مفهوم عدم فقط در ذهن است نه در عین.

۳ – برداشت هم مثل یا هم سنخ از وجود در «مقابل العدم» ربطی به «تشکیک شامل خدا» ندارد. عدم، عدم است و نمی تواند حقایق متعدده و مختلفه داشته باشد و این موضوع موجب شده که فکر کنند پس وجود هم نمی تواند حقایق متعدده و مختلفه داشته باشد مگر در بستر تشکیک.(۳) امّا معلوم نیست که کدام برهان و کدام استدلال و کدام عقل توانسته وجود خدا را تحلیل کرده و آنگاه آن را به حیّز تشکیک در بیاورد.

بدیهی است فلسفه ای که بر اساس چنین سنخیتی مبتنی شود و نیز احکام ذهنی را در همه جا به عینیات تسری دهد، چاره ای جز اعلام «وحدت وجود» و «وحدت موجود» و انکار واقعیات و حقایق ملموس و سرپیچی از بدیهیات، ندارد.

۱– امام رضاعلیه السلام در ضمن خطبه ای می فرماید: وکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه وکل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه ولا تجری علیه الحرکه والسکون و کیف یجری علیه ما هو اجراه او یعود فیه ما هوا بداه اذاً لتفاوتت ذاته ولتجزی کنهه ولا متنع من الازل معناه: هرآنچه در مخلوقات است در خالق یافت نمی شود، و هرآنچه در مخلوقات می تواند باشد در خداوند ممتنع است، و جاری نمی شود بر خداوند حرکت و سکون، چگونه جاری می شود بر او چیزی که خود او آن را به جریان انداخته

است؟ و نیز چگونه چیزی که خدا آن را ایجاد کرده برمی گردد به خدا شامل می شود؟ اگر چنین شود (در صورت این جریان و شمول) ذات خدا متغیر می شود و کنه او متجزی می شود و معنای «ازلی بودن» بر او ممتنع می شود. احتجاج طبرسی ج ۲ ص ۳۶۴.

۲- از امام جوادعلیه السلام پرسیدند «اَیجوز اَن یقال: انّ اللّه شی ءٌ: آیا جایز است گفته شود خداوند شی است؟ قال: نعم یخرجه من الحدین حدالتعطیل وحدّ التشبیه: فرمود: آری چیزی که او را از حدّ تعطیل و تشبیه خارج کند. اصول کافی ج ۱ کتاب توحید. در این حدیث امام علیه السلام به او صراحت حدود را تعیین می کند و اگر می گوییم خداوند وجود دارد منظور سنخیت نیست بل که این ناشی از قصور ذهن است و ما نیز به اندازه ای اجازه داریم که از حدّ تعطیل و تشبیه خارج شویم نه بیش از آن چون اگر این را هم قبول نکنیم در حقیقت به تعطیل دچار شده خدا را انکار کرده ایم و اگر اندکی جلوتر رفته به سنخیت برسیم دچار تشبیه شده ایم پس طبق فرمایش امام علیه السلام خداوند شی است نه آن گونه که تشبیه پیش آید. و این در صورتی است که مراد از «تعطیل» در این حدیث تعطیل عقل باشد نه به معنی «تعطیل خدا» و فعل محض دانستن او.

۳- در برهان دیگری می گویند: اگر وجود حقیقه واحده نباشد پس حقایق مختلف و متباین به تمام ذات هستند و لازم این سخن این است که مفهوم وجود (که مفهوم واحد است) از مصادیق متباینه من حیث متباین بودن انتزاع شده باشد و این محال است چون مفهوم و مصداق ذاتاً واحد هستند و فرق شان این است که مفهوم ذهنی است و مصداق خارجی است و اگر واحد از حیث واحد بودن از کثیر من حیث کثیر بودن، منتزع شود واحد در عین واحد بودن کثیر می شود و بالعکس و این تناقض و محال است...». حال باید سوال شود شما با این که قبول می کنید مفهوم امری ذهنی و مصداق امری خارجی است؛ چرا هر دو را موضوع یک حکم ذهنی قرار می دهید آیا این فرق کافی نیست. ثانیاً مگر «یش وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» را قبول ندارید، این مورد هم یکی از مصادیق این قاعده باشد شما که این تناقض را پذیرفته اید.

تشکیک چیست؟ چیزی و مفهومی به نـام «تشـکیک» حقیقت دارد یـا نه؟ - ؟ حقیقت است یـا تـوهم؟ - ؟ بـدیهی است که خواهیم گفت: حقیقت دارد.

آیـا خود این حقیقت «خـدا» است یـا «مخلوق»؟ - ؟ بـدیهی است خواهیم گفت: از جمله پدیـده ها و مخلوقات خداونـد است. پس: فکیف یجری علیه ما هو اجراه - ؟!؟ این حقیقت که مخلوق خـدا است چگونه شامل خود خدا می گردد؟! چرا همه ویژه گی ها، خواص و لوازم مخلوقات را به خداوند شـمول می دهیم؟ با کدام جوازی از قلمرو عقل خارج شده و از حدّ آن تجاوز می کنیم - ؟ آیا ابراز نظر در خارج از قلمرو عقل، ضد تعقل نیست و سر از جهل در نمی آورد؟ آیا شناختن خود و عقل خود و حد و حدود آن و بسنده کردن به قلمرو آن تعطیل عقل است؟ آیا تجاوز از قلمرو عقل تباه کردن عقل نیست؟

کدام یک از این دو حکم صحیح است و کدام یک ناصحیح؟ - ؟.

توجه فرمائیـد: اگر عقل از حـدود کائنات خارج شود و به تبیین و تحلیل وجود خـدا بپردازد کارش تنها شـمول دادن احکام و قوانین و فرمول های کائنات (طبیعت و جهان و پدیده های آن) بر وجود خدا، خواهد بود.

و همیشه خـدا را مخلوق خواهد کرد و چون پیشاپیش بنابراین است که خدا مخلوق نشود پس باید مقداری نیز خلق را بالا برد تا هر دو یکی شوند.

تشکیک و سنخیت در وجود

چیزی به نام «تشـکیک» فقط یک برداشت ذهنی است. در کائنات و جهان هستی هیـچ وجودی با وجود دیگر رابطه تشـکیکی ندارد. آن چه در عینیت هستی هست موجودات متعدد با وجودهای متعدد است.(۱)

مثال معروف - که یادگار فهلویون است - نور نیز چنین است؛ زیرا این ذهن است که از نورهای مختلف و متعـدد الوجود یک مفهوم تشکیکی برداشت می کند.

همان طور که در مبحث «تطابق» گذشت گاهی قضـیه ای در ذهن صحیح است و در خارج از ذهن مصداق ندارد. تشکیک از این قبیل است که می توان آن را در ذهن یک «حقیقت» نامیـد؛ امّا چنین حقیقتی در خارج وجود ندارد. درست مانند تفکیک وجود از ماهیت که در ذهن یک «حقیقت» است؛ امّا در خارج چنین حقیقتی وجود ندارد.(۲)

مثـال نور یـک مثـال صـد در صـد عوامانه است و اگر پـذیرفته می شود از باب «در مثل مناقشه نیست» پـذیرفته می شود وگرنه خود منطق ارسطویی هیچ ارزشی بر «تمثیل» قائل نیست.

نظر به این که قـدیمی ها توان توضـیح و فهم تفاوت نورها با همدیگر را درک نمی کردند (آنطور که تفاوت فلان گاو با گاو دیگر، فلان درخت با درخت دیگر و... را درک می کردند) گمان می کردند که فرق نور با نور دیگر فقط در شدت و ضعف

است بهمین دلیل نور را مثال می آوردند تا مفهوم ذهنی تشکیک را به مخاطب بفهمانند که در همان حدّ شناخت آن ها از نور نیز مسأله فقط عنوان «مثال» و «تمثیل» داشت؛ زیرا حداقل شناختی که آن ها از نورهای متعدد داشتند واقعیتی بود به نام «عدد» و «متعدد بودن».

کثرت، عدد و متعدد بودن موجودات، یک «واقعیت» است و یک «حقیقت»؛ امّا «تشکیک» صرفاً یک برداشت و مفهوم ذهنی است که با واقعیت و حقیقت خارجی مطابقت ندارد و کاملاً نقیض آن است. اینک ما که در صدد معرفت حقایق و واقعیات خارجی هستیم آیا عاقلانه است یک تصور ذهنی محض را اصیل دانسته و حقیقت و واقعیت خارجی را اعتباری یا «وهمی» بدانیم؟!

۱- مشهور است که ارسطوییان وجود را حقایق متباین به تمام ذات می دانستند و مرحوم حاجی می فرماید: و عند مشائیه حقائق تباینت و هولدی زاهق. ولی بعدها مرحوم صدرا در حکمت متعالیه به تشکیک وجود قایل شده ریشه های اشراقی برای آن درست کردند. در این کتاب عقیده بر این است که مفهوم وجود یک مفهوم ذهنی است و در این رابطه به تشکیک هم قائل است تنها اعتراضی که وجود دارد این است که این قانون مختص مفاهیم ذهنی است و نباید به عین تسری داده شود. پس بین نظریه مشائی ها و نظریه این جزوه تفاوت بسیاری وجود دارد.

۲- همان گونه که گذشت قضیه حملیه چند نوع تقسیم بندی دارد و از لحاظی به سه قسم تقسیم می شود: ۱) ذهنیه: که موضوع آن فقط در ذهن است مثل: هر کوه یاقوت ممکن الوجود است. ۲) خارجیه: که موضوع آن فقط در خارج است مثل: هر شاگردی در مدرسه تلاش می کند. ۳) حقیقیه: که موضوع آن در نفس الامر و واقع است مثل: مجموع زوایای هر مثلث صدوهشتاد درجه است.

این جاست که دقیقاً روشن می شود فلسفه ارسطویی امروزی نه تنها یک فلسفه «اصاله الذهن»ی است بل در مواردی پایه آن «اصاله الوهم» است.

هر مفهوم ذهنی که مطابق خارجی نداشته باشد مخلوق ذهن است و بس؛ «عدم» یک مفهوم ذهنی است که مطابق خارجی ندارد و گرنه عدم وجود می شود.

بنابراین نقیض آن که «وجود» است هرگز مطابق خارجی ندارد در خارج هر چه هست موجود است نه وجود، وجود صرفاً یک برداشت ذهنی است و مخلوق ذهن است.

بگذار من نیز مثال بیاورم: معانی مصدریه تنها در ذهن وجود دارند و در خارج وجود ندارند. گفتن، دیدن، رفتن و... و... فقط مفاهیم ذهنی هستند آنچه در خارج تحقق و حقیقت و واقعیت می یابد عمل گفتن، عمل دیدن و عمل رفتن، است. معانی مصدریه گرچه حقایق ذهنیه هستند؛ لیکن حتی آثاری که به آن ها بار می شود به عمل آن مفهوم بار می شود مثلاً «عمل قتل مجازات دارد» نه معنی مصدری و مفهوم ذهنی آن.

به قضایای پرسشی زیر توجه فرمایید:

آیا «انسان» در خارج وجود دارد؟ بلی دارد.

آیا درخت در خارج وجود دارد؟ بلی دارد

آیا وجود در خارج وجود دارد؟ نه خیر.

در دو پرسش اول و دوم مراد این است که مفهوم ذهنی انسان، مفهوم ذهنی درخت در خارج واقعیت دارد یا نه؟ – ؟ اما قضیه سوم مصداق اتم تناقض است یعنی یک چیز در عین این که مفهوم ذهنی باشد مفهوم ذهنی نباشد.

آیا خداوند در خارج «موجود» است یا «وجود»؟ – ؟ خداوند در خارج موجود است نه وجود.

درست است که معنی «اسم مفعولی» نیز اشکال دیگری دارد؛ لیکن لفظ موجود را با تفریغ از مفعول بودن می توان در مورد خداوند، به کار برد اما لفظ وجود را در مورد خدایی که در خارج از ذهن وجود دارد به هیچ وجه نمی توان به کاربرد.

حضرات به این تناقض توجه نمی کنند می گویند «خداوند وجود» است خداوند «حقیقه الوجود» است این لفظ زیبا و فریبنده «حقیقه»، در این جا دهان خیلی ها را می بندد؛ امّا «حقیقه الوجود» چیست؟ یا چیزی است خارجی و یا صرفاً ذهنی در صورت دوم که تکلیف روشن است و در صورت اول این هنوز اول دعواست کدام موجود است که در خارج حقیقه الوجود نیست و باطل الوجود یا موهوم الوجود است؟ کدام موجودی فارغ از حقیقه الوجود است؟

اگر بگوييد مراد از حقيقه الوجود مقابل موهوم الوجود نيست يک معناى ديگر است در اين صورت يک مفهوم صرفاً ذهنى مى شود که مطابق خارجى ندارد.

ارسطوئيان براى فرار از يک تناقض ذهنى به تناقض عينى فوق دچار مى شوند و مى گويند: در تقابل عدم و وجود آنچه از وجود مى فهميم تنها يک چيز است: وجود.

خواه وجود خدا باشد يا وجود شجر، چيز سومى در بين نيست اگر چيز سومى را فرض کنيد تعبيرى از عدم خواهد بود که تناقض مى شود.

درست است در عرصه مفاهيم ذهنى چنين است و اين يک حقيقت ذهنى است؛ ليکن به شرح زير:

۱ - عدم در خارج عدم است. عدم در خارج وجود ندارد.

۲ - پس نقيض آن که وجود است نيز در خارج وجود ندارد وگرنه تناقض در بين نمى ماند.(۱)

۱- چون در تناقض هشت وحدت را شرط دانسته اند و يکى هم وحدت مکان است. مفهوم عدم در ذهن است و با مفهوم وجود ذهنى مى توانند نقيض باشد واگر يکى ذهنى و ديگرى خارجى باشد متناقض نمى شوند بل وجود و عدم مساوى مى شوند.

۳ – پس آن وجود که در خارج وجود ندارد یک مفهوم تشکیکی است، نه وجود موجودات عینی.

۴ – بنابر این، تشکیک را از عالم ذهن خارج نکنید و به عالم عین سرایت ندهید وگرنه درست در مرکز تناقض قرار خواهید گرفت و حقایق و واقعیت خارجی را انکار خواهید کرد همان طور که خیلی ها که مردانگی و شجاعت کافی را داشتند واقعیات خارجی را رسماً انکار کردند از آن جمله است صدرا.

نتیجه اول: وجود واقعیات، هیچ ارتباطی با تشکیک ندارد.

نتیجه دوم: خداوند «شی» است – شی ء لا کالا شیاء – و واقعیت خارجی دارد؛ امّا «حقیقه الوجود» همان مفهوم ذهنی وجود است و شی ء خارجی نیست.

نتیجه سوم: بنابر این اگر «وجود» را که مفهوم صرفاً ذهنی است «جنس» بگیریم و آن را به دو «نوع» تقسیم کنیم (وجود واجب الوجود و وجود ممکن الوجود) هیچ اشکالی ندارد همان طور که در متن حدیث «شی ء» جنس است اشیاء انواع آن؛ زیرا در این بحث ذهنی، جنس و نوع صرفاً یک نام گذاری است.

به عبارت دیگر: دو اصطلاح «جنس و نوع» داریم گاهی جنس و نوع به کار می بریم که جنسیت و نوعیت ذهنی در خارج نیز مطابقت دارد و گاهی جنس و نوع به کار می بریم که در خارج مطابقت ندارد. مفهوم ذهنی وجود خدا جنس و نوع دارد و چون خدای ذهنی نوع دارد مجبور می شویم که وحدانیت خدا را اثبات کنیم اگر خدا در ذهن نیز نوع نداشت چه نیازی به این همه بحث توحیدی می داشتیم.

پس از اثبات وحدانیت واجب الوجود پی می بریم که حتی همان نوعیت ذهنی نیز غیر از وهم چیزی نبوده است. این که عادت کرده ایم در مبحث کلیات منطق (قبل از اثبات وحدانیت خدا در متن فلسفه) می گوییم هر مفهومی یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود، تنها یک فرض و به اصطلاح بازاری «علی الحساب است» و ربطی به مباحث عینی ندارد.

این که ارسطوئیان در منطق، هر مفهوم کلی را به واجب، ممتنع و ممکن تقسیم می کنند کدام یک از مفاهیم های زیر است:

۱ – وجود یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

۲ – ماهیت یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

۳ – شی یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

بدیهی است هر سه؛ زیرا هر کدام از «وجود»، «ماهیت» و «شی» مفهوم هستند حتی وجود که در تقابل با ماهیت قرار دارد باز

یک مفهوم است.

بنابراین ارسطوئیان رسماً و عملاً برای خداوند ماهیتی قائل هستند؛ لیکن ماهیت واجب. آنگاه می آیند در بخش الهیات فلسفه نتیجه می گیرند که خداوند ماهیت ندارد.

پس باید گفت: این که وجود جنس است و دارای دو نوع واجب الوجود و ممکن الوجود مانند همان بحث ماهیت، یک تعبیر علی الحساب در منطق و مقدمات کلام است تا جریان سخن راه بیفتد وگرنه در هر دو مورد یعنی هم در مورد ماهیت و هم در مورد جنس و نوع، قضیه ذهنی مطابق خارجی ندارد و هم چنین است قضیه «مفهوم الوجود تشکیکی».

امّا حکمت متعالیه با اصرار تمام این قضیه را از عرصه ذهن خارج کرده و به عینیت های واقعی سرایت می دهد. اشکال و اشتباه در همین نقطه و نکته است.

در نتیجه حکمت متعالیه سر از سفسطه متعالیه درآورده و واقعیات عینی را - علاوه بر ماهیت ها - تعدد وجود و کثرت وجود موجودات را انکار می کند.

آیا «کثرت»، «تعدد»، «متعدد بودن» صرفاً توهم یا اعتبار محضه(۱) هستند؟

اساساً یعنی چه؟

باز هم بفرمایید: شما سخن ما، مراد ما، مقصود ما را نمی فهمید. می گویم: راستی نمی فهمیم؛ زیرا این طور می فهمیم که چون سفسطه است قابل فهم نیست.

نتیجه نهایی: وحدت وجود غیر از یک توهم و غیر از یک «سفسطه» چیزی نیست تا چه رسد به «وحدت موجود» که در متن «اسفار» حکمت متعالیه آمده است.

خداوند موجودی است که موجِد سایر موجودات است او موجِد الوجود، موجِد العقل، موجِد الروح، موجد الجسم و موجد... است.

امّا تشکیک، تفکیک وجود از ماهیت، نوع داشتن خدا، نوع نداشتن خدا، جنس و فصل داشتن خدا و نداشتنش، همه و همه مفاهیم ذهنی و مخلوق ذهن شما هستند.

می گویند: بالاخره باید جواب بدهی: خدا جنس، نوع و فصل دارد یا ندارد؟ باید یکی از دو طرف قضیه را بپذیری: یا دارد یا ندارد.

می گویم: چیزهایی به نام جنس، نوع و فصل یا توهم محض هستند یا حقیقت دارند در صورت اول که بحثی نداریم و در صورت دوم باید گفت: این چیزهای حقیقت دار مخلوق خداوندند در غیر این صورت خودشان خدا می شوند.

امّا ما می گوییم این ها در عینیت خارجی حتی به عنوان مخلوق نیز وجود ندارند. این ها همه انتزاعات ذهن هستند که ذهن از تعدد و کثرت اشیاء خارجی و با بررسی چگونگی «کثرت» انتزاع می کند. آن چه واقعیت دارد کثرت است که به هر کدام از شکل های آن یک نام (جنس، نوع، فصل) می گذارید. حتی خود همین نام ها متعدد و کثیر و سه تا هستند.

پس جنس، نوع و فصل در حقیقت مخلوق ذهن بشر هستند پس نمی توانند شامل خدا نیز باشند.

امّا نفی جنس و نوع و فصل از خداوند لازم نگرفته خدا تنها «وجود» باشد که فقط یک مفهوم ذهنی است و وجود خارجی ندارد. این «ملازمه» را از کجا آورده اید؟

و با کدام برهانی ثابتش کرده اید؟.

این ملازمه وقتی درست می شود که شما ثابت کنید: یا باید خداوند جنس، نوع و فصل داشته باشد و یا باید «صرف الوجود» باشد؛ امّا دون اثباته خرط القتاد: خداوند هم جنس، نوع و فصل ندارد و هم صرف الوجود نیست. صرف الوجود مخلوق ذهن است خواه در مورد خدا باشد خواه در مورد ممکنات.

و نیز نفی ماهیات از خداوند دلیل صرف الوجود بودن خدا نیست.

۱- در مبحث «وجودشناسی»: در عالم ذهن «اعتبار» با «وهم» فرق دارد؛ امّا در عالم عین اعتبار همان توهم است بدون کوچکترین فرقی. و در مبحث «اجتماعیات، شرع، تقنین قانون» اعتبار یک «فرض» است بر اساس اقتضاهای وجوودهای واقعی و عینی.

پس خدا همان طور که جنس ندارد، نوع ندارد، فصل ندارد، همان طور هم صرف الوجود نیست، فعل محض، شاهد و تماشگر محض، نیست. بنابراین اگر قضایای ذهنی ای که مطابق خارجی ندارند را به عالم عین و واقعیات سرایت ندهید و دچار این اشتباه نگردید خواهید دید که هیچ راهی برای وحدت وجود نیست و چنین مقوله و مقالی جز توهم و سفسطه چیزی نیست.

صوفیان را می سزد که چنین مقوله هایی را به زبان آورند؛ زیرا کاری با برهان و استدلال ندارند و پای استدلالیان را چوبین می دانند. عقل را در آتش عشق دود می کنند امّا حکمت متعالیه و صدرا - اعلی اللّه مقامه - که در صدد مبرهن کردن شعارهای عاشقانه صوفیان به وسیله «منطق و فلسفه ارسطویی» است، چرا.؟.

فرق میان صوفیان و صدرا در این مسأله این است که صدرا قضایای ذهنی را اصیل می داند و عینیات را محکوم به توهم و خیال می کند؛ امّا صوفیان نه کاری با تعقلات ذهنی و براهینی که از قضایای ذهنی تشکیل می شود و نتیجه (نامشروع) عینی می دهد دارند و نه با تعقلات عینی و قضایای عینی. اساساً عقل صدرایی را محکوم و پای استدلالی وی را چو بین می دانند.

در حقیقت صدرا و حکمت متعالیه نه (آن طور که معروف است) جامع و آشتی دهنده اشراق و مشاء است و نه جامع و آشتی دهنده تصوف با فلسفه (عشق با تعقل) است بل او وحکمت متعالیه اش از هر دو (از هر چهارتا) کاملاً بیگانه است.

آن صوفی که می گوید: «مافی جبّتی الاّ اللّه» یعنی وجودم، ماهیتم، جنسم، نوعم و فصلم همه و همه خدا هستند و ذره ای از این حد پایین نمی آید او همه واقعیات و ذهنیات را خدا می داند. صدرا ابتدا برخی از واقعیات را اعتباری و غیر اصیل فرض می کند، آنگاه تنها اصیل ها را به یک اصیل تبدیل کرده و آن را خدا می نامد.

البته صدرا در اسفار همان شعار «ما فی جبّتی الاّ اللّه» را داده و به وحدت موجود قائل شده؛ لیکن در عرشیه تنزل کرده و به وحدت وجود رسیده است.

نتیجه نهایی دوم: خداوند نه جنس دارد، نه نوع دارد، نه فصل دارد، نه صرف الوجود - که صدرا از آن «حقیقه، الوجود» تعبیر می کند - است. پس چیست؟ نمی دانم.

شاید گفته شود نمی دانم که جواب نمی شود! ولی در خود حکمت متعالیه نمی دانم های زیادی هست. صدرا در اولین مسأله از کتاب عرشیه می گوید: «وحدته وحده اخری مجهوله الکنه کذاته تعالی» در همین جمله به دو نمی دانم تصریح کرده است: کنه وحدت خدا را نمی دانم وکنه ذات خدا را نمی دانم.

اکنون که بناست نمی دانم بگوییم چرا از اول این کار را نمی کنیم می رویم همه شجر و حجر و تراب و هوا و انسان و حیوان و... را خدا می کنیم و به وحدت وجود بل به وحدت موجود حکم می کنیم همه واقعیات و مسلمات را انکار می کنیم آن وقت در آخر به نمی دانم می رسیم؛ چه اجباری به این اصرار منحرف کننده داریم؟.

وقتی که فراتر از قرآن و فراتر از فلسفه اهل بیت علیهم السلام پیش برویم این چنین سرگردان شده و به وسیله عقل مان نتایج ضد عقلانی می گیریم در عین حال باز به «تعطیل عقل» می رسیم و می گوییم: نمی دانم، عقل بدان جا راه ندارد.

چرا به سوره توحید، به آیه «لیس کمثله شی ء(۱)» و امثال شان و نیز به حدیث های «شی ء لا کالاشیاء» و امثالش قانع نمی شویم؟ به سخن امیرالمؤمنین علیه السلام «مع کل شی ء لا ـ بمقارنه وغیر کل شی ء لا بمفارقه(۲) » بسنده نمی کنیم و کمر همت می بندیم تا فراتر از آن برویم؛ زیرا می گوییم چگونه می شود «خدا با همه چیز باشد بدون مقارنت و غیر از همه چیز باشد بدون مفارقت»؟ آنگاه می خواهیم بالاتر از حضرت علی علیه السلام برویم و به کنه مسأله برسیم در نتیجه به سفسطه می رسیم و شگفت این که پس از پذیرش سفسطه ها باز به نمی دانم و تحدید و تعطیل عقل می رسیم.

در حالی که اساس این دو جمله حضرت علی علیه السلام گویای این پیام است که قوانین کائنات و مخلوقات را در مورد خدا جاری نکنید و به وسیله عقل که مسؤلیت و توانش تنها کاوش در مخلوقات است به تحلیل وجود خدا نپردازید.

۱- شوری / ۱۱.

۲- نهج البلاغه، خطبه اول.

مگر او به سخن خودش توجه ندارد که معیت بدون مقارنت و غیریت بدون مفارقت برای عقل ما قابل تحلیل نیست - ؟ او می گوید همین جا توقف کنید و پیشتر نروید.

حضرت علی علیه السلام می فرماید: «مع کل شی ء»، لازمه این سخن تعدد و کثرت حقیقی و واقعی اشیاء است.

صدرا می گوید: «عین کل شی ء»، این سخن انکار تعدد وجود و کثرت وجود است.

حضرت علی علیه السلام می گوید: «لا بمقارنه» معیت بدون مقارنت.

صدرا می گوید: «لا معنی للمقارنه اصلاً» زیرا وجود واحد با چه چیزی مقارن شود. غیر از او چیزی نیست پس قضیه سالبه به انتفای موضوع است اساساً دوئیّتی نیست تا معیّت باشد و معیّتی نیست تا مقارنتی باشد.

حضرت علی علیه السلام می فرماید: غیر کل شی ء.

صدرا می گوید: عین کل شی ء.

حضرت علی علیه السلام می گوید: لا بمفارقه.

صدرا می گوید: غیریتی نیست تا مفارقتی باشد.

حضرت علی علیه السلام می فرماید: اَنشاء الاشیاء.

صدرا می گوید: نه تنها چیزی را انشاء نکرده بل او توان انشاء و ایجاد را ندارد؛ چرا که «ذاته بالفعل» ذات خداوند «فعلیت محض» است فعلیت محض توان هیچ کاری را ندارد تنها می تواند «مصدر» شود چیزی از او «صادر» شود حتی او نمی تواند چیزی را از خود صادر کند. به همین جهت نام آن را «صادر اول» می گذارند نه «مصدور اول».(۱)

حضرت علی علیه السلام می فرماید: انشأ الاشیاء لا من شی ء کان قبله.(۲)

صدرا می گوید: نشاء الاشیاءُ من شی ء وهذا الشی ء هو نفسه(۳) اشیاء از خود خدا صادر شده اند. می گوید «انّ وجوده اصل الوجودات(۴)» پس وجودات فرع وجود او هستند نه «موجَد» و «مُنشأ». زیرا مصدری که حتی توان صادر کردن را نیز ندارد چاره ای ندارد جز «اصل بودن» که موجودات دیگر فرع ها و شاخه های او باشند.

۱- وچنین می شود که خدای ارسطو مورد مسخره افرادی مثل ویل دورانت واقع می شود او می نویسد: «خدا در نظر ارسطو به قوه مغناطیسی بیشتر شباهت دارد تا به یک شخص... بی چاره خدای ارسطو شبیه پادشاهانی است که خود کاری نمی کنند و همه را به دست درباریان و عمال خود می سپارند «پادشاهی که سلطنت می کند نه حکومت.»... خدای ارسطو نمونه ای از

خود اوست؛ زیرا این فیلسوف مشاهده را به قدری دوست داشت که تصور ذات خدا را فدای آن کرد. خدای ارسطو نمونه کاملی از خود اوست آرام و بی جنب و جوش بر عرش خود لمیده است...» تاریخ فلسفه ص ۶۹.

۲- نهج البلاغه، خطبه اول. احادیث دیگر: ۱) «عن ابی عبداللّه علیه السلام خالق الاشیاء لا من شی ءٍ کان...: خداوند خالق همه چیز است بدون ماده و مایه...» اصول کافی ج ۱ ص ۱۵۴ - ۱۵۳ ۲) عن ابی الحسن علیه السلام ... اَن کلّ صانع شی ءٍ فمن شی ءٍ صنع واللّه الخالقُ اللطیف الجلیل خلق وصنع لا من شی ءٍ: هرکس چیزی سازد از مبی چاده ای سازد ولی خدای خالق لطیف بزرگوار خلقت و صنعش از ماده ای نبوده.» اصول کافی ج ۱ ص ۱۶۲. ۳) عن ابی عبداللّه علیه السلام عن امیر المومنین علیه السلام ... لا من شی ءٍ کان ولا من شی ءٍ خلق... کل صانع شی ءٍ فمن شی ءٍ صنع واللّه لا من شی ء صنع ما خلق...: هرکسی که چیزی سازد آن را از ماده ای سازد و خدا بی ماده ساخته است.» اصول کافی ج ۱ ص ۱۸۳

۳- عین عبارت اسفار ج ۲ ص ۲۳۱: «اول ما نشأ من الوجود الواجبی... هو الموجود المنبسط الذی یقال له العماء...». در اصطلاح حکمت متعالیه گاهی از «صادر اول» به «ناشی ء اول» تعبیر می شود و هردو به یک معنی هستند سپس همین صادر اول «عماء»، «مرتبه الجمع»، «حقیقه الحقایق»، «حضره احدیه الجمع» و «حضره الوحدانیه» نامیده می شود. ءِدر عبارت بالا به حرف «مِن» - من نشویه - توجه کنید آیا حکیم متأله بزرگوار به معنی این حرف توجه نمی کند؟ معنی این حرف با هر معنی و یا هر تأویل، تجزیه خداوند را لازم گرفته است و لازمه آن، مرکب بودن وجود خداست. صدور و نشو از یک وجود بسیط چگونه ممکن است؟ فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: الواحد لا یصدر منه شی ء واحداً کان او کثیراً لکن الواحد یُوجِد ویُنشِی ء الاشیاء واحداً او کثیراً.

۴- ۱۰.. رجوع کنید: عرشیه مسأله اوّل.

نه منطق حکمت متعالیه در خداشناسی می تواند منطق علی علیه السلام باشد و نه حکمتش می تواند حکمت علی علیه السلام باشد و نه خدایش می تواند خدای علی علیه السلام باشد.

قرآن می گوید: هواللّٰه احد.

صدرا می گوید: هو کل الاشیاء.(۱) و چون غیر از «همه اشیاء» چیزی نداریم و آن گاه که «کل الاشیاء» یک و واحد شدند به توحید می رسیم. توحید یعنی جمع کردن همه اشیاء در قالب واحد. در این صورت آنچه از خدا نفی شده تنها «عدم» است توحید مقوله ای نیست که میان وجودها مطرح شود بل توحید همان حدّ و مرز وجود و عدم است.

بت هبل یک موجود است نه عدم، پس او هم خداست همین طور لات و منات. معلوم نیست پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله چرا با بت پرستان مکه درگیر شده بود تقصیر ابوجهل این بود که همه اشیاء را خدا نمی دانست تنها یک یا چند شی را خدا می دانست گاو هندی هم موجود است آن هم خدا است.

پس توحید عبارت از سلب الوهیت از هبل و گاو هندی نیست بل اعطای الوهیت به همه اشیاء است.

یک مرد دیگر هست که او مردانه تر از صدرا هم سخن گفته، شیخ محمود شبستری:

مسلمان گر ب-دانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است

حیف که برخی پیروان، این گونه مردانگی را لوث و مضمحل می کنند و سخنان این بزرگان را تأویل می کنند تاویل «مالا یرضی صاحبه».

۱- ۱ اسفارج ۲ ص ۲۸۰ و نیز ج ۶ ص ۱۱۰ و نیز مجدداً: ج ۶ ص ۳۶۸ - که با اصرار تمام دو فصل و یک مبحث ضمنی در این موضوع بحث کرده است.

قرآن می گوید: اللّه الصّمد.(۱)

صدرا می گوید: همه غیر صمدها خدا هستند.

قرآن می گوید: لم یلد.

صدرا می گوید: او «مصدر» است.

آیا فرق میان «مصدر» و «شی ء یلد» هست؟

قرآن می گوید: لم یُولد.

صدرا می گوید: همه یُولدها خدا هستند.

قرآن می گوید: ولم یکن له کفواً احد.

صدرا می گوید: وجود الآحاد ووجود کل من الاحاد عین وجود اللّه. وانمّا الکثره للماهیات والماهیات اعتبارات. وده ها «اصل» دیگر. اساساً هیچ سازگاری ای میان حکمت متعالیه و قرآن و اهل بیت علیهم السلام وجود ندارد آنچه از آیه و حدیث در متون ارسطوئی از آن جمله اسفار و عرشیه آمده، استخدام قرآن و اهل بیت علیهم السلام است بر اهداف و مقاصد خودشان.

می گویند ارسطوییان از آن جمله صدرا قرآن و حدیث را مطابق نظر خودشان تاویل می کنند. ای کاش چنین بود و در این صورت تا اندازه ای از بزرگی مشکل وسهمگینی اشتباه، کاسته می شد. آنان هرگز به تاویل بسنده نکرده اند بل قرآن و حدیث را زیر مهمیز استخدام گرفته و بابی انصافی کامل آن ها را مجبور کرده اند که برای شان خدمت کنند.

گاهی قرآن و حدیث را بدون تاویل به عنوان مقدمه گرفته آنگاه از مقدمات قرآنی نتیجه ضد قرآنی و از مقدمات حدیثی نتیجه ضد حدیث گرفته اند.

ای کاش حضرات راه خودشان را می رفتند و کاری با قرآن و حدیث نداشتند. در این «به خدمت کشیدن قرآن و حدیث» صدرا بیش از همه و فراتر از همه رفته است.

اشتباه میان «ذهن» و «عقل»: در تکمیل این مبحث که به محور عین و ذهن می چرخید توجه به نکته مهم زیر لازم است: دست اندر کاران فلسفه ارسطوئی و حکمت متعالیه در مقام تعریف مقوله ها و شرح اصطلاحات، عقل را یک چیز و ذهن را چیز دیگر می دانند. امّا در موارد زیادی بطور ناخودآگاه هر تصور و توهم ذهنی را «مُدرک عقلی واقعی» می پندارند بدین سان حد و مرز موهوم ذهنی با شی ء عقلانی ذهنی از بین می رود و در نتیجه، این مرزشکنی شتاب می گیرد و مرز میان وجود ذهنی محض با وجود ذهنی ای که مطابق خارجی دارد را از بین می برد. و این مقوله روان شناختی در شناخت شناسی آنان

کاملاً به چشم می خورد.

---

۱ - ۱ صـمد به معنی عامیـانه یـا معنی ای که ائمه تفسـیر کرده انـد به هر دو صورت. رجوع کنیـد «تـبیین جهـان وانسـان» بحث خداشناسی.

لیبرالیسم و فلسفه ارسطویی

فلسفه ارسطویی بنابر سیستم و سازمان خاص خود نمی توانـد به "شخصیت جامعه" معتقد باشد. ارسطو گفته است: "انسان مدنی بالطبع" است امّا سخنی در مورد شخصیت جامعه نگفته است.(۱) پیروان یونانی، غربی و نیز پیروان مسلمان این فلسفه اهمیتی به این موضوع نداده اند.

۱- ارسطو عقیده دارد "...حکومت امری ضروری است؛ زیرا انسان حیوان اجتماعی است و سعادت او در این زندگی اجتماعی است.." تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۷۳. "این جمله که "انسان مدنی بالطبع است" شاید از ارسطو باشد و به هر حال مسأله ای است بسیار قدیمی ... [بوعلی سینا می گوید] انسان در طبیعت محتاج به زندگی اجتماعی آفریده شده ناست یعنی ساختمان انسان طوری است و احتیاجات انسان آن قدر زیاد است که جز در پرتو اجتماع، احتیاجاتش برآورده نمی شود..." مجموعه آثار شهید مطهری ج ۷ ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

این موضوع با پیدایش دانش "جامعه شناسی" که از علوم جوان به شمار می آید در محافل علمی دنیا مطرح شده است.

من برای طلبه ها و دانشجویان در جهت توضیح این مسأله، جامعه ایران در دهه اول پیروزی انقلاب را مثال می آوردم: مشاهده می کنیم مردم در صف اجناس کوپنی، داخل اتوبوس، تاکسی در ملاقات های فردی و... همه و همه بر علیه حاکمیت نق می زنند همه جا اظهار نارضایتی است از جانب دیگر با رسیدن روز قدس سیل مردم از هر سوی به طرف دانشگاه روان می شود.

ساده انگاران گمان می کنند که این سیل مردم غیر از آن نق زن ها هستند و تعجب می کنند: در میان این مردم نق زن این همه مردم راضی و طرفدار حاکمیت بوده است!؟!

امّا با دید و بینش جامعه شناسانه معلوم می شود که اینان همان نق زن ها هستند نه کس دیگر و جای تعجب نیست؛ زیرا آن که نق می زند روح فردی و شخصیت فردی است و این که سیل جمعیت را به سوی دانشگاه روان می سازد، روح اجتماعی و شخصیت جامعه است. شخصیت فردی از حاکمیت ناراضی است و شخصیت جامعه پشتیبان حاکمیت است.

مثال دوم:

امام حسین علیه السلام در مسیر عراق و در یکی از منزل ها با فرزدق، شاعر معروف ملاقات می کند و از او می پرسد: مردم کوفه را نسبت به من چگونه دیدی؟

فرزدق می گوید: دل ها با توست و شمشیرها برتو است.

یعنی تک تک افراد به حقانیت تو باور دارند و تو را دوست می دارند؛ امّا اگر حرکتی نظامی راه بیفتد همان افراد به روی تو شمشیر خواهند کشید. ما نمی دانیم فرزدق چه مقدار با کلیات علوم انسانی آشنایی داشته امّا معلوم است که دست کم با حس شاعرانه خود این حقیقت را احساس کرده بود.

عکس العمل امام حسین علیه السلام - سکوت معنی دار و حاکی از تایید سخن فرزدق - نشان می دهد این اصل بزرگ و مهم علمی که از زبان یک شاعر درآمده، درست و صحیح است یعنی روح و قلب فردی افراد، طرفدار امام حسین بوده و روح و شخصیت جامعه مخالف ایشان.

مثال سوم:

همه مردم مدینه پس از بیعت سقیفه بنی ساعده هرجا که با علی علیه السلام روبه رو می شدند، می گفتند: یا علی خلافت حق تو بود و تو لایق ترین شخص برای این سِمت بودی؛ امّا چنین شد، چه می توان کرد، خوب دنیاست چه اهمیتی دارد.

در این ماجرا نیز شخصیت فردی افراد با علی علیه السلام بود؛ ولی شخصیت جامعه بر علیه او بود.

جامعه شخصیت دارد. شخصیتی متفاوت با شخصیت افراد با دافعه متفاوت و جاذبه متفاوت و گاهی متضاد. هیچ وقت دافعه و جاذبه شخصیت جامعه با دافعه و جاذبه شخصیت افراد مساوی نبوده و نمی شود.

هر نظام و حکومتی که شخصیت جامعه با آن موافق باشد دوام می یابد والعکس بالعکس و کمتر نظام و حکومتی است که هم شخصیت فردی و هم شخصیت جامعه او را به نسبتی تایید کند و تایید مطلق دو جانبه اساساً امکان ندارد.

فلسفه ارسطویی در قالب یونانی، قالب رومی، قالب رم و ایتالیایی، قالب توماسی، قالب ابن سینایی، قالب صدرایی، مطابق اقتضاهای منطقی خود و ایجاب های فلسفی اش، نمی تواند به "شخصیت جامعه" معتقد باشد؛ زیرا با روح ریاضی گونه خود چاره ای جز حکم بر این که: جامعه همان "مجموع افراد" است، ندارد.

مرحوم مطهری در کتاب "جامعه و تاریخ" به شخصیت جامعه معتقد است؛ لیکن نه بر اساس فلسفه ارسطویی بل بر اساس آیه و حدیث. اساساً این مرد بزرگ را هرگز نمی توان یک شخصیت علمی ارسطویی دانست؛ زیرا منطق ارسطویی برای او یک "منطق علم" و فلسفه ارسطویی یک "علم" بود که در این قالب به خدمت علوم اسلامی گرفته می شد و موفقیت ایشان نیز در همین اصل اساسی نهفته است. خیلی از آثار او به ویژه کتاب "جامعه و تاریخ" شاهد گویای این مشی ویژه و این بهره برداری ویژه ایشان از این منطق و فلسفه است. گرچه در مواردی به نتایج مستقیم فلسفه ارسطویی فتوا داده است مانند آن جا که می گوید: "روح جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است".(۱)

در مکتب اهل بیت علیهم السلام روح "جسم لطیف" - مشمول زمان و مکان - است، جسمِ لطیف است که بقایش نیز همواره در سیر مدارج کمال در بساطت و لطافت است؛ زیرا همان طور که پیشتر بیان گشت در بینش اهل بیت علیهم السلام هیچ چیزی غیر از خداوند فارغ از زمان و مکان نیست و "مجردات ارسطویی" از بیخ و بن مردود است خواه ابتداء جسمانیه الحدوث باشند و سپس به تجرد برسند و خواه متجرّد الحدوث و متجرد البقاء باشند.

۱- از نظر افلاطون، نفس جوهر مجردی بود که قبل از خلق بدن موجود بوده ولی ارسطو و پیروانش نفس را حدوثاً و بقاءً روحانی می دانستند و این عقیده در میان فلاسفه دوره اسلامی قبول تام یافته بود تا این که صدرا با الهام از برخی عرفاء که نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می دانستند، این نظریه را وارد فلسفه کرده آن را با حرکت جوهری مبرهن ساخت و فلاسفه تابع حکمت متعالیه بعد از او جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن روح را قبول کردند.

از افتخارات حکمت متعالیه این است که این "جسمانیه الحدوث" که بعداً به "روحانیه البقاء" یعنی متجرّد البقاء، تبدیل می شود به وسیله "حرکت جوهری" - که صدرا کاشف آن است - تبیین و توجیه می شود.

در بخش بعدی به این مسأله پرداخته خواهد شد.

چه زیبا، به حق و شایسته بحث کرده است دانشمند محترم جناب آقای مصباح یزدی در کتاب "تاریخ و جامعه" خویش و بر اساس اصول فلسفه ارسطویی و منطق آن، ثابت کرده است که "جامعه مساوی مجموع افراد" است و چیزی بیش از آن نیست.

و فلسفه ارسطوئی غیر از این نمی تواند نظر بدهد.

اگوست کنت و امیل دورکیم از بنیان گذاران بنام جامعه شناسی، توضیح می دهند که جامعه چیزی غیر از مجموع افراد است. دورکیم صریحاً مثال می زند: همان طور که وقتی تعدادی مولکول با هم جمع شده و شی ای را می سازند آن شی واقعیت و ویژه گی هایی را دارا می شود که غیر از واقعیت و ویژه گی هایی است که در تک تک و مجموع غیر مولّف آنها بود، همین طور نیز جامعه غیر از مجموع افراد است.

به نظر دورکیم گرچه میان مثال بالا و جمع جامعه تفاوت هست در آن جا پیکر مولکول ها با هم ترکیب می شوند و در جامعه وجود هیچ فردی با فرد دیگر ترکیب و مخلوط نمی شود؛ لیکن شخصیت افراد در فردیت خویش و در عضویت جامعه آن قدر متفاوت می شود که به نوعی با هم ترکیب شده و شخصیت جامعه را به وجود می آورند. شخصیتی که آثار ویژه، اقتضاها، دافعه ها و جاذبه های آن کاملاً با شخصیت افراد فرق دارد و گاهی متناقض نیز می شود.

بهتر است کمی در این موضوع درنگ کنیم:

ارسطوییان در مقام اثبات "عدم شخصیت جامعه" با روح منطق ریاضی گونه خودشان می گویند:

جامعه منهای افراد مساوی هیچ.

بنابراین جامعه چیزی غیر از مجموع شخصیت تک تک افراد نیست.

امّا دورکیم می گوید: هنگامی که افراد در رفتارها، نیازها، تعاطی ها در کنار هم قرار می گیرند و به زندگی اجتماعی می پردازند، مجموعه مرتبط و متعاطی شان یک شخصیت واقعی ایجاد می کند به نام "شخصیت جامعه" که اقتضاها و جاذبه و دافعه آن با اقتضاها و دافعه ها و جاذبه های فردی افراد کاملاً متفاوت و احیاناً متضاد است.

در سطرهای پیش دیدیم که مکتب شیعه نیز به شخصیت جامعه معتقد است و در سطرهای آتی نیز رابطه این اصل با سیستم حقوقی اسلام بیان خواهد شد.

اینک باید به یک پرسش جواب داد: در کنار هم بودن افراد جامعه "ترکیب" نیست نه ترکیب صنعتی مانند ترکیب یک موتور از قطعات مختلف، تا بتواند چیزی به نام موتور را به وجود بیاورد و نه ترکیب شیمایی که اجزا بتوانند مولکولی را به وجود آورند. جسم و پیکر افراد با هم ترکیب نمی شوند. و اگر مراد این است که شخصیت افراد با هم ترکیب شده یک شخصیت برای جامعه به وجود می آورند لطفاً آن شخصیت مرکب را نشان دهید کو؟ کجاست؟ - ؟

پاسخ: ارسطوییان درباره "وجود رابط" می گویند: این وجود هست و بودن آن "بمعنی ما" است یعنی بودن آن مسلم است؛ لیکن چگونگی آن برای ما مجهول است و وجود رابط ماهیت ندارد.

ما نیز می گوییم شخصیت جامعه هست و وجود دارد؛ لیکن "بمعنی ما" وصد البته که وجود شخصیت جامعه محسوس تر، مشهودتر و مسلّم تر از "وجود رابط" است.

اگر وبریست ها، پوپریست ها - بنیان گذاران لیبرالیسم - به ویژه اسپنسریست ها شخصیت جامعه را با ماهیتی که امیل دورکیم می گوید نمی پذیرند شاید در نظر خودشان معذور باشند؛ امّا ارسطوییان که به "وجود رابط" باور دارند، هیچ بهانه ای برای انکار شخصیت جامعه ندارند. چیزی که آنان را به این انکار وادار می کند همان ذهنی بودن منطق و فلسفه شان است که غیر منعطف و لوله کشی شده است و این یکی دیگر از آثار ناصحیح تسّری دادن یک فن و علم ذهن شناسی به عرصه واقعیات است.

وجود رابط یک حس ذهنی محض و دست آخر یک انتزاع ذهنی محض است و لذا آنان می توانند آن را به راحتی بپذیرند؛ لیکن شخصیت جامعه چون در عرصه واقعیات روزمرّه و در فراز و نشیب های تاریخ هر روز و هر لحظه فعال است و منشاء آثار عظیم است لذا بینش ارسطویی از توان درک آن باز می ماند.

فلسفه ارسطویی در همه جا و در هر مسأله و در مورد هر شی همیشه عینیات را به سوی ذهنیات سوق می دهد. چیزی به نام شخصیت جامعه که آثار آن هر لحظه و هر آن مشهود و محسوس است و تنها "ترکیب آن" با چشم ظاهری دیده نمی شود، مورد انکار آنان قرار می گیرد.

فلسفه ارسطویی حتی در قالب توماسی و صدرایی خویش - که هر دو اشراق را با مشاء سازش داده اند - هرگز نمی تواند چنین ترکیبی را بپذیرد. ترکیبی که نه ملموس است و نه مشهود و به هیچ وجه قابل اقامه برهان ارسطوئی مرسوم، نیست و نمی توان چنین "وجودی" با آن روال را اثبات کرد. به بیان دیگر: در سیستم وجودشناسی ارسطویی چیزی به نام "شخصیت جامعه" جایی برای خود ندارد؛ نه در میان مجردات و نه در میان غیر مجردات و بدین جهت "جامعه شناسی" در متون فلسفی ارسطویی مطرح نگشته است زیرا در سیستم وجودشناسی این فلسفه جایی برای پذیرش این وجود نیست وگرنه ارسطوییان از قدیم در "علم الاجتماع" سخن گفته اند و بخشی از حکمت عملی شان را همین موضوع تشکیل می داد و می دهد.

فرایند و نتیجه عدم اعتقاد به شخصیت جامعه به شرح زیر است:

۱ - اصاله فرد و عدم اصاله جامعه.

۲ - در عرصه حقوق: اصالت حقوق فرد و عدم اصالت حقوق جامعه.

۳ - در قانون گذاری: حتی الامکان باید از تصویب قانون پرهیز کرد؛ زیرا هرقانون با هر معنی و مفهوم محدودیتی است که بر

فرد وارد می شود و آزادی فرد را محدود می کند.

۴ - سرنوشت جامعه را باید دموکراسی تعیین کند نه دانش و علم.

۵ - اعتبـاری و قرار دادی محض بودن اخلاـق؛ زیرا اخلاـق از حقوق جامعه است و اگر فردی از فرد دیگر توقع رعایت اخلاق را دارد به عنوان نماینده جامعه و عضوی از جامعه خواستار حق اجتماعی خویش است نه حق فردی خویش.

فلسـفه ها و بینش های مختلف در این مسأله فقط دو کفه دارنـد یا اعتقاد به اصاله فرد و یا به اصاله جامعه که لیبرالیسم به اولی و مارکسـیسم به دومی معتقد است. مارکسیسم همه حقوق و "حق" را تنها مال جامعه می داند و لیبرالیسم همه حقوق و حق را مال فرد می داند.

مکتب اهل بیت علیهم السـلام هم به شخصـیت فرد ارج می نهد و هم به شخصیت جامعه قائل است و می گوید: نه اصاله الفرد و نه اصاله الجامعه بل امرٌ بین الامرین.

مکتب ها با هر شـکل و ماهیت، به شخصـیت جامعه معتقدند؛ امّا لیبرالیسم (مکتب بی مکتبی) به چیزی به نام جامعه، شخصیتِ برخوردار از حداقل اصالت را نمی دهد گرچه در میان اندیشمندان لیبرال کسانی هستند که به نوعی به شخصیت جامعه عقیده دارند. در این میان تنها یک مکتب هست که به شخصیت جامعه باور ندارد (نمی تواند داشته باشد) و آن هم ارسطوئیسم است و این از تناقضات دیگر ارسطوئیسم است که در عین مکتب بودن لیبرالیسم می شود.

در اوضاع فکری، انـدیشه ای و فرهنگی امروز جهان یک فرد ارسـطویی اگر توجه کنـد در عرصه فرهنگ راهی جز لیبرالیسـم برای او وجود نـدارد گرچه پیرو یـک مکتب باشـد؛ لیبرالیسم و ارسـطوئیسم در این مسأله به یـک بستر واحـد می رسـند؛ زیرا بدیهی است اعطای حقوق به چیزی به نام شخصیت جامعه که وجود ندارد و "عدم" است، خرد ورزانه نیست.

این مساله است که سرنوشت "علم" را در سیر تاریخیش به شـدت عوض کرده است. از قـدیم ارزش علم و انـدیشه برای این بود که "شناخت"، "ایدئولوژی" را بدهد و "هست ها" تکلیف "بایدها" و "نبایدها" را تعیین کند. مردم علم و دانش را برای این می خواستند که به وسیله آن برای آینده خود نسخه بنویسند که چه باید بکنند و چه نباید بکنند.

سپس دانشـمندانی پیـدا شدند که در عین باور به نوعی شخصـیت جامعه به "اصاله الفرد" گرایش یافتند و همت شان به محور آزادی های فردی می چرخید؛ امّا این تناقض به بن بست شان می کشید تا آن که افرادی مانند ماکس وبر و پیروانش و در این اواخر پوپر، دیواره این بن بست را بدین گونه شکافتند که: شناخت ایدئلوژی را نمی دهد و نسخه نویسی ممنوع است.

هر مکتب دو بخش دارد:

۱ - تبیین اصول و شناخت.

۲ - تعیین ایدئولوژی (نسخه) بر اساس اصول و شناخت.

مثلاً مارکسیسم یک مکتب است هم شناخت خود را دارد و هم ایدلوژی خود را، اسلام یک مکتب است هم شناخت خود را دارد و هم ایدئولوژی خود را.

ماکس وبر رسـماً اعلام کرد که علم آری؛ امّا ایدئولوژی نه. او می گفت: آنان که ایدئولوژی می دهند، باید و نباید تعیین می کنند، یا مدعی پیامبری هسـتند یا عوام فریب اند. علم نباید نسخه بدهد ما فقط دانشجو هستیم جامعه پیش می رود و کارش را می کند آنگاه ما می آییم و می گوییم چرا چنین شد و چرا چنان شرایطی پیش آمد.

وِبِریسم، محکم ترین پایگـاه را برای دموکراسـی (که از عصـر یونـان تا آن زمان می پلکیـد و در عرصه فلسـفه و علم سـکویی برای خود پیدا نمی کرد) تامین کرد که امروز رای یک فرد عامی بارای یک دانشمند بزرگ ارزش مساوی پیدا کرده است.

مکتب ها از کرسی "تعیین تکلیف" پایین کشیده شده و لیبرالیسم مقتضاهای خویش را بر جهان توسعه می دهد.

از شـگفتی های عرصه دانش و انـدیشه این است که: گاهی یک مکتب با لیبرالیسم در یک جایی به وحـدت می رسـد با همه تناقض های اصولی و اساسی که دارند. مارکسیسم معتقد به کمونیسم اقتصادی است در قبال آن لیبرالیسم به مالکیت بی حد و حصر فردی باور دارد و هر دو این ها در امور جنسی به کمونیسم جنسی می رسند.

ارسطوییسم و لیبرالیسم با این که یکی مکتب و دیگری مکتب بی مکتبی است هر دو به "اصالت فرد" می رسند و همین طور برخی از دانشمندان غربی به شخصیت جامعه باور دارند در عین حال در اعلامیه "ایدئولوژی ممنوع" با آنان که از اصل و اساس لیبرال هستند هم آواز می شوند.

حمایت و پشتی بانی یک اندیشمند ارسطوئیسم از جامعه و حقوق جامعه و از آن جمله حمایتش از "اخلاق" در عین باورش به اصالت فرد، مصداق مثل "کوسه و ریش پهن" است.

صدرا در این مسأله نیز از همه ارسطوئیان شجاع تر و صریح تر سخن گفته. او هم از بستر اشراق و هم از بستر برهان ارسطویی به این نقطه می رسد که به قول معروف "المجاز قنطره الحقیقه: عشق مجازی پلی است برای عشق حقیقی".

بهره جویی از هر زیبایی برای کمال نفس و برای شناخت "منشا زیبایی" - خدا - لازم است.

من نمی خواهم عین عبارت صدرا را در این جا بیاورم هر کس می تواند عبارت او را در اسفار ج ۷ ص ۱۷۱ ملاحظه کند و ائتلاف اشراق صوفیانه و ارسطوئیان را در رسیدن به "اصالت طریقت" و "غیر اصیل بودن شریعت" مشاهده کند.(۱)

پیش از صدرا هر مکتب فلسفی مدعی پاسداری از اخلاق بود.

۱- جالب و شنیدنی: صدرا رساله ای دارد بنام "کسر الاصنام الجاهلیه فی کفر جماعه الصوفیه" در این رساله همانطور که از نامش پیداست سخت به صوفیان خروشیده است پس از آنکه دانش ستیزی آنان را نکوهش کرده چنین می گوید: واکثر اوقاته فی التّلاعب والتّمذق بالصّبیان والمردان والمنادمه مع السفهاء والولدان واستماع الغناء و مزاوله آلات اللّهو واللّعب والخسران، ومع هذه الآفه الشدیده والدّاهیه العظیمه ادّعی جمع من السّفهاء والحمقاء فیه علم المعرفه ومشاهده الحقّ والوصول الی القرب ومعاینه الجمال الاحدی. سفینه البحار، ذیل ص. صدرا صوفیان دانش گریز را "صوفی" و صوفیان دانش پژوه را "عارف" می نامد و گرنه بقول مولّف "فرهنگ معین" خود او یک صوفی است. وی همین "پرداختن به غلمان زیباروی و امردان ذی جمال" را در اسفار برای همان هدف علم المعرفه و مشاهده الحق و الوصول الی القرب و معاینه الجمال الاحدی، لازم می داند. فصل مخصوصی برای این موضوع باز کرده است: "الفصل ۱۹ فی ذکر عشق الظّرفاء والفتیان للاوجه الحسان". آنگاه مردمان کرد، ترک و زنوج را نکوهش کرده است که از توان درک این موهبت عای جزند و از بهره های آن محروم. اسفار، ج ۷ ص ۱۷۱ - ۱۷۹. مرحوم سبزواری در هامش صفحه ۱۷۶ در توجیه این "انهدام شریعت بوسیله طریقت" می نویسد: شاید اینان رخصتی دریافت کرده اند و باصطلاح علم اصول فقه "اجتماع امر و نهی " را جایز می دانند. سپس به چند مثال تمسک جسته که دقیقاً نشان می دهد یا حاجی سبزواری اطلاعی از علم اصول فقه نداشته و یا یک روال رندانه در پیش گرفته است.

برخی از جریان های تصوف اخلاقیات را فدای طریقت می کردند وقتی نوبت به صدرا رسید هم فلسفه را به همان جا رسانید و هم افکار این گونه صوفیان را با برهان مستدل کرد. و حق هم با اوست؛ زیرا منطق و فلسفه ارسطویی وقتی که از قلمرو ذهن خارج شود و در عالم عین و نیز واقعیت های اجتماعی نظر دهد غیر از این راهی ندارد باید از سایر ارسطوئیان پرسید که چرا در این مسایل نیز با صدرا هم آواز نیستند؟ آن ها مجبورند که به این سوال ها جواب دهند.

۱ - چرا از اخلاق دفاع همه جانبه می کنند؟

۲ - چرا آزادی های فردی را محدود می کنند؟ با این که به شخصیت جامعه باور ندارند و اگر داشته باشند بر خلاف فلسفه شان است - ؟

۳ - چرا در قالب دین یا هر قالب و شکل دیگر برای جامعه نسخه و ایدئولوژی می دهند؟ و یا حکمت عملی تدوین می کنند؟ آن هم حکمت عملی ای که مقتضای شخصیت جامعه است.

۴ - چرا در مسأله "بهره مندی از زیبایی ها" سخن و گفتار صدرا را به زبان یا قلم نمی آورند؟

این خودداری خارج از صورت های زیر نیست:

الف) صدرا اشتباه کرده و حکمت متعالیه چنین لازمه یا اقتضای ایجابی ندارد.

ب) حکمت متعالیه چنین لازمه، اقتضا، ایجاب و نتیجه ای را دارد؛ لیکن ما می توانیم این حکمت اسلامی شده را مکتبی تر کرده از این استنتاج جلوگیری کنیم و این مکتب زاینده را در این بخش عقیم سازیم.

ج) ما نیز به سخنان صدرا در این مسأله باور داریم؛ لیکن: لیس کل ما یعلم یقال!!

امّا گمان نکنم کسی به این جواب قائل باشد؛ چرا که خیانت به علم است.

غیر از صدرا دو فرد دیگر از آنان که به "اصالت فرد" معتقد هستند، مردانه سخن گفته اند و هر دو ایتالیایی هستند ماکیاول و پاراتو. اولی را همگان بهتر می شناسند دومی نیز به صراحت اعلام می کند: رفتارهای اخلاقی غیر عقلانی هستند.

مطهری و ارسطوئیان

بسی خوشوقتم که در این جا درباره دانشمند بزرگ و شیعه اندیشمندی که مکتب اهل بیت علیهم السلام را با بهترین وجه درک کرده بحث می کنم. مردی استثنائی با سبک و روش استثنائی.

شخصیت علمی او را از نظرگاه های مختلف در ردیف های زیر می توان آورد:

۱ - کمونیست ها او را یک ارسطوئی معرفی می کردند و می کنند.

۲ - پوپریست ها - بل همه وبریست ها - او را یک ارسطوئی ای که عناصری از اندیشه اسلامی شیعه را در فلسفه اش جای می دهد، می شناختند و می شناسند و این چنین نیز تبلیغ کردند.

۳ - برخی از متحجّرین او را یک روحانی روشنفکری که روشنفکریش و پای بندیش به فلسفه عقایدش را تحت تاثیر قرار داده، می دانستند.

۴ - توده مردم او را یک آیه اللّه مدافع دین می دانستند و می دانند.

۵ - ارسطوئیان متدین او را دقیقاً از خودشان می دانند و همین طور صدرائیان.

۶ - طرفداران مکتب اهل بیت علیهم السلام یعنی آنان که مکتب ائمه را دارای فلسفه کامل و بی نیاز از هر مکتب دیگر، می دانند مطهری را یک تبیین کننده و سخن گوی مکتب شان می دانند گرچه برخی از نظریه های او را - همان طور که برخی نظریه های هر دانشمند شیعی از شیخ مفید تا حلّی و از حلّی تا امروز را قابل نقد می دانند - قابل انتقاد می دانند.

بهتر است قبل از هر سخنی تصریح کنم که من با نظریه ششم موافقم پیشتر گفتم که:

۱ - منطق ارسطوئی بعنوان منطق علم ذهن شناسی و مفهوم شناسی، لازم و ضروری است.

۲ - فلسفه ارسطوئی بعنوان علم ذهن شناسی و مفهوم شناسی، لازم و ضروری است.

۳ - این منطق و این علم ذهن شناسی نباید وارد قلمرو و عینیات شود و در این وادی به ابراز نظر بپردازد.

۴ - کسی که در هر فلسفه ای و مکتبی سخن می گوید نیازمند منطق و دانش مفهوم شناسی ارسطوئی است از آن جمله کسی که می خواهد فلسفه اهل بیت علیهم السلام را تبیین یا تدوین کند.

در دانش و روش شهید مطهری همه موارد بالا- را حاضر می بینیم. آنچه مطهری را مطهری کرده و آنچه او به جامعه داده و مردم از او گرفته اند مکتب اهل بیت علیهم السلام است. او در این روش ارسطوئیات را به خدمت گرفته است و در این سبک بس موفق بود موفقتر از همه دانشمندان بزرگ ما.

آثار او را باید به دو قسمت تقسیم کرد:

۱ - آثاری که دقیقاً بر اصول مکتب قرآن و اهل بیت استوار است و کتاب "جامعه و تاریخ" و کتاب "جاذبه و دافعه" سمبل آن هاست؛ در این آثار توانسته ارسطوئیات را چنان که باید به استخدام برکشد. و شخصیت بینش مطهری همین هاست.

۲ - آثاری که در آنها به شرح و توضیح متون ارسطوئی پرداخته مانند "شرح منظومه حاجی" و توضیحاتی که درباره صدرا و حکمت متعالیه داده است. او در این آثار نه در مقام تبیین فلسفه اهل بیت علیهم السلام است و نه در مقام ارائه اصول بینش های خود، او در این کار هدف بزرگی دارد. برای شناختن این هدف او، باید به ویژگی مهم و تعیین کننده شخصیت روحی و اخلاقی او توجه کرد:

او نیز مانند دیگران اهل نقد و انتقاد بود؛ لیکن همیشه سعی داشت موارد مصاب دیگران را بیش از موارد اشتباه شان مطرح کند. از صوفیان خوبی های شان را، از ارسطوئیان مطالب باصطلاح به درد بخورشان را، از فقها ابتکارات شان را، از اصولیون جنبه های حیاتبخش شان را، از اخباریون نکات و ابعاد پاسداری شان را و از... و... حتی در مورد دانشمندان غرب نیز همین رویه را داشت. او هرگز به اختلافات داخلی اساسی که در میان شیعه هست دامن نزد همواره در صدد تالیف و تأنیس آنها بود.

تنها چیزی که از این مرد بزرگ بر خلاف رویه فوق دیده ام گفتاری است که در ضمن یک سخنرانی عمومی (غیر تخصصی) راجع به دکارت دارد و جمله "من هستم" او را سخت فراز نموده و او را سرزنش می کند.

مطهری در مورد حاجی سبزواری و صدر المتألهین گام را فراتر نهاده و در صدد است نه تنها خوبی های آن دو و مطالب مفید آنان را به جریان اندازد بل می کوشد آثار آنها را از نو ذوب کرده و در قالب سالمتر بازسازی نماید آنچه او از حکمت متعالیه صدرا نشان می دهد براستی یک "حکمت" است و هیچ تعارض و تنافی ای با اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام ندارد.

کسی که حکمت متعالیه را در آثار مطهری می بیند - اگر از ماهیت اصلی آن خبر نداشته باشد - مرید صدرا می شود. امّا در حقیقت این حکمت متعالیه مطهری است نه حکمت صدرائی.

وی در این گام فراتر، می خواست مرد بزرگی مانند صدرا را در صف پیروان مکتب ناب اهل بیت علیهم السلام قرار دهد؛ امّا موفق نگشت؛ زیرا امروز مشاهده می کنیم آنچه از حکمت متعالیه در جامعه، فرهنگ جامعه و محافل علمی پیش می رود ابعاد لیبرالیستی و "جنبه طریقتی" آن است که بُعد شریعتی مکتب را سخت تحت فشار قرار داده بل اصول دین و خداشناسی مکتب شیعه را نیز متلاشی می کند.

ارسطوئیات و علم اصول فقه

علم اصول فقه که خود منطق و متدلوژی علم فقه است بهره وافری از منطق ارسطویی جُسته و می جوید. اصول فقه منهای این عنصر منطقی از هم می پاشد و تقریباً چیز بی مصرفی می شود. بنابراین بهره جویی از این منطق برای این علم سخت ضرورت دارد و به اصطلاح جنبه حیاتی دارد و باید نیز چنین باشد.

این حقیقت یکی از مواردی است که نشان می دهد همیشه باید این منطق با ما باشد و ما نیز با آن باشیم. این تنها ما نیستیم بل انسان ها در هر ملیت و آیینی با هر فکر و اندیشه ای هرگز مستغنی از منطق ارسطویی نیستند، آنچه هست شناخت ماهیت، قلمرو، محل و مکان لزوم و ضرورت آن است و هم چنین شناخت عرصه هایی که این منطق نباید به آن ها وارد شود، می باشد. دو شناختی که این کتاب به خاطر آن ها تدوین شده است.

برای توضیح بهتر مسأله، لازم است نگاهی به اندام اصول فقه داشته باشیم:

و در موارد "تعارض" بر اساس قواعد ممهّده "تعادل و تراجیح" رفتار می شود.

مشاهده می کنیم که در "رابطه انسان با لفظ" عنصر "مفهوم شناسی" و "ذهن شناسی" در این علم نقشی اساسی دارد و نیز: مقوله های "قطع، ظن و شک" سخت نیازمند "مفهوم شناسی" هستند.

پس علم اصول فقه از دانش هائی است که یکی از عناصر تشکیل دهنده آن ذهن شناسی و مفهوم شناسی است و باید از منطق ارسطویی بهره جوید؛ زیرا همان طور که مکرر گفته شد، دانش مفهوم شناسی و ذهن شناسی، منطق و متدلوژی ای غیر از منطق مذکور ندارد و از این جا روشن می شود کسانی که منطق ارسطویی را یا سیستم بندی آن را بی فایده یا غیر ضروری می دانند سخت در اشتباهند و گویا هیچ آگاهی از شناخت انواع دانش ها ندارند.

برای توضیح "رابطه علم اصول فقه با منطق ارسطوئی" توجه به دو مطلب ضرورت دارد:

۱- منطق ارسطویی و منطق اصول فقه:

اشتباهی که در علم اصول ما رخ می دهد و گاهی نتایج بس تاسف باری به بار می آورد این است که برخی ها گمان می کنند که علم اصول فقه منطق فقه است و منطق ارسطویی منطق علم اصول فقه است.

نمودار بالاـ به خوبی نشان می دهد که منطق ارسطویی تنها عنصری از عناصر منطق علم اصول را تشکیل می دهد. عناصر دیگری نیز در این میان به شرح زیر حضور دارند:

بنابراین منطق ارسطوئی یکی از شش عنصری است که در کنار عناصر پنج گانه دیگر ایفای نقش می کند و عناصر شش گانه در کنار هم علم اصول یعنی همان منطق فقه را تشکیل داده و به وجود می آورند و هر کدام از عناصر پنج گانه یک علم ویژه هستند و منطق خودشان را دارند. یعنی علم اصول که خود یک منطق است از هم سویی و هم یاری پنج علم و یک منطق، حاصل می گردد. این موضوع در نمودار زیر روشن می شود:

(شناخت رابطه تکلیفی انسان با خدا)

یکی از عواملی که شکاف میان نحله اخباری و نحله اصولی را عمیق تر می کند همین "اشتباه" است. از جانبی برخی از اصولیان دچار اشتباه فوق می گردند و از جانب دیگر اخباریان این اشتباه آنها را درک و احساس می کنند؛ امّا به جای این که نقطه و نکته اشتباه را توضیح دهند اصول گرایی را متهم می کنند.(۱)

بدین سان یک دافعه دو جانبه رخ می دهد که هیچ وقت به تفاهم و حل مشکل نمی انجامد.

تسری دادن منطق به عینیّات

اشتباه دوم همان اشتباهی است که ارسطوئیان در فلسفه دچار آن می شوند که برخی از اصولیان در عرصه علم اصول بدان دچار می گردند و آن عبارت است از:

تجاوز از عرصه ذهن شناسی و مفهوم شناسی و تسری دادن منطق و فلسفه ارسطویی به عرصه واقعیات و عینیات.

این حادثه در مباحثی از قبیل «مبحث اراده»، «مبحث امرتکوینی و تشریعی»، «مبحث استصحاب» و «مبحث تعارض معقول با منقول» رخ می دهد. که ما ابتداء همین مورد اخیر را کمی توضیح می دهیم:

۱- یکی از اعتراض های مرحوم محمد امین استرآبادی به اصولی ها این است که شما با تمسک به منطق ارسطوئی ادعا می کنید که در استدلال های تان اشتباه و انحرافی نیست چون منطق ما را از خطاء در فکر باز می دارد.وی ضمن قبول نقش منطق ارسطویی، این ایراد را وارد می کند که شما تنها در صورت استدلال ها می توانید از این منطق استفاده کنید؛ امّا در مورد موادّ

استدلال هیچ ابزاری برای جلوگیری از خطاء در دسترس شما نیست و علت این که در میان فلاسفه و متکلمین، اختلاف رأی پیش می آید همین نداشتن وسیله ای برای جلوگیری از خطاء در موادّ استدلال است.به نظر ایشان تنه"صا راه رهیدن از این خطاء در مسایل غیر بدیهی استفاده از گفتار ائمه علیهم السلام است که ما را از خطاء در مواد قضایا و استدلال ها باز می دارد." رجوع شود به فوائد المدینه ص ۱۳۱ – ۱۲۹ مرحوم استرآبادی در این بخش از گفتارشان که به صورت اختصار نقل شد به استفاده بدون قاعده و قانون از قواعد منطقی و هم چنین مقدمات به ظاهر یقینی انتقاد می کند. این انتقاد و سایر انتقادهای وی وارد است ولی او سایر جنبه ها را در نظر نمی گیرد؛ زیرا همان گونه که در متن ذکر شده اشتباه از آن جا ناشی می شود که با این که منطق ارسطویی بخشی از ساختار اصول فقه را در اختیار دارد و در سایر قسمت ها باید از سایر دانش ها بهره گرفته شود ولی منطق ارسطویی در هر نقطه به جا و بی جا حضور دارد.

الف) تعارض معقول با منقول:

گفته شد که یکی از عناصر شش گانه ای که علم اصول فقه را تشکیل می دهند منطق ارسطویی است. برخی از اصولیین کاربرد بیشتری به این عنصر می دهند در حدی که بخش عمده ای از قلمرو عناصر پنج گانه دیگر را اشغال می کند. بدیهی است در این صورت ذهنیات بر واقعیات مسلط خواهد شد و در نتیجه «برائت» بر «اشتغال» و نیز بر «احتیاط» غلبه خواهد کرد غلبه ای بیش از استحقاق.

توضیح مساله:برائت یک مقوله «باز دارنده از خارج» است فرد را از ایجاد فعلی، ایجاد شی در خارج و رفتارهای عینی و عملی معاف می دارد؛ امّا «اشتغال» و «احتیاط» فرد را به ایجاد فعل یا شی در خارج و عرصه عینیات و واقعیات وادار می کند.

به هر میزان به کاربرد و نقش عنصر منطق ارسطویی افزوده شود به همان میزان به نفع برائت و به ضرر اشتغال و احتیاط خواهد بود والعکس بالعکس.

آن روی سکّه:

از دیدگاه دیگر گاهی برائت راه را برای فرد در انجام کارهائی و ارتکاب اعمالی در خارج و عینیت باز می کند و در مقابل آن احتیاط عامل بازدارنده می شود مثلاً در مورد یک نوشابه مشتبه برائت نوشیدن آن را تجویز می کند و احتیاط از ایجاد این عمل باز می دارد در اینجا برائت را عین گرا و احتیاط را ذهن گرا می یابیم بر عکس آن روی سکه که در بالا بحث شد.

اما مهم این است که همین جنبه عین گرائی برائت دریچه ای به سوی لیبرالیسم است و همیشه به نفع فردیت فرد و به ضرر حقوق اجتماع است.

بنابراین برائت در صورت اول به ذهن گرائی می انجامد و در صورت دوم به لیبرالیسم، از جانب دیگر منطق ارسطوئی هم ذهن گرا است و هم – همانطور که پیشتر بحث شد – به سمت لیبرالیسم کشش دارد. پس باید خیلی دقت شود تا عنصر منطق ارسطوئی در علم اصول بیش از استحقاقش تاثیر نگذارد.

دقیقاً یکی از مشکلات بزرگ ما در علم اصول دقت در میزان نقش این منطق و میزان نقش عناصر پنج گانه دیگر است که البته این دقت بس مشکل و رعایت آن بس مشکل تر است؛ لیکن به مصداق «ما لا یدرک کله لا یترک کله» باید حتی الامکان برای تحقق این دقت، کوشش شود.

نه فقیه اصولی احتیاط را انکار می کند و نه فقیه اخباری برائت را. دقت فوق از هر دو جانب می تواند دو گروه را به تفاهم برساند.

ب) رابطه انسان و خدا در اصول فقه:

تبیین اساس «رابطه انسان و خدا» - خداوند در تشریع شرع و تعیین تکالیف برای بندگان چه رابطه ای با بندگانش دارد؟ - در اصل به الهیات و مبحث خدا شناسی مربوط است.

برخی از اصولیون که الهیات شان بر فلسفه ارسطویی مبتنی است چاره ای ندارند که با همان مشی که در فلسفه پیش می روند اسب اندیشه را مهمیز زده و وارد این میدان شوند که بی تردید نتایجی که خواهند گرفت دست کم، رنگ و بویی از همان الهیات خواهد داشت.

بدین سان زاویه ای دیگر میان این افراد از اصولیین و اخباریین باز می شود به هر مقدار که پیش برود بازتر می شود و موجب فاصله گیری بیش از پیش دو گروه می گردد و تفاهم را از دسترس خارج می کند و چون طرف مقابل یعنی اخباریین (و نیز اصولیین میانه رو) نقطه اشتباه این افراد را توضیح نمی دهند یا کمتر و در حد غیر کافی توضیح می دهند لذا سبک و روش این افراد به حساب همه اصولیان گذاشته می شود و نحله اخباری و اصولی بیش از پیش از هم دیگر جدا می شوند.

ج - اراده و علم اصول فقه:

خداونـد یک وجود ذهنی نیست یک حقیقت و واقعیت خارجی است و پیشتر توضـیح داده شـد که فلسـفه ارسـطویی نبایـد به عرصه واقعیات وارد شود و ابراز نظر کنـد؛ زیرا آن یک «علم ذهن شناسـی» و «علم مفاهیم شناسـی» است نه یک فلسـفه و باید در قلمرو خودش به ابراز نظر بپردازد.

همان طور است «کلام». کلامی که بر منطق ارسـطویی اسـتوار است قهراً به عرصه واقعیات وارد می شود زیرا اکثر مسائل کلام موضوعات عینی و واقعی است.

فلسـفه قرآن و اهل بیت علیهم السـلام اعلام می دارد که «اراده خدا عین فعل اوست».(۱) امّا فلاسفه ارسطویی و کلام مبتنی بر منطق ارسـطویی و نیز مکتب هـای دیگر کلامـی نظریه های دیگر (و متناقض با هم دیگر) ابراز می دارنـد. بـدیهی است که هر گروه بر اساس مبانی منطقی و فلسفی خود در عرصه علم اصول پیش خواهد رفت.

بعنوان مثـال: علامـه بزرگ مرحوم آخونـد ملاـ کـاظم خراسـانی در «کفایه الاصول» در بخش «اوامر» در مبحث «طلب و اراده» رابطه خدا و انسان را بر اساس منطق و فلسـفه ارسـطویی بررسی می کند و جریان سخن را به این جا می رساند که انسان سعید بر اساس آفرینشِ مسعودی که خداوند به او داده نیکوکار می شود و انسان شقی به دلیل شقاوتی که خداوند در خلقتش به او داده است تبهکار و گناه کار می شود و بدین سان دقیقاً به «رابطه جبری میان خدا و انسان» قائل می شود و شـگفت این که دو حدیث «السعید سـعید فی بطن امّه و الشـقی شقی فی بطن امّه» و «النّاس معادن کمعادن الذّهب والفضّه» را بر سخنش دلیل می آورد. دو حـدیثی که گـاهی نوجوانـان شـیعه نیز مفهوم و مراد از آن هـا را می داننـد. و چون بر اسـاس مکتب اهل بیت علیهم السـلام بطلان این نظریه از بدیهیات و مسـلمات است جریان عربی قلم را متوقف کرده به عبارت فارسـی «قلم این جا رسید سر بشکست»(۲) متوسل می شود و آنگاه ادامه می دهد: سخن به جایی رسید که اکثر فهم ها توان درک آن را ندارند.

این عبـارت نشـان می دهـد که وی مـدعی است خودش جـان کلام خودش را می فهمـد که مرادش چیزی غیر از «جبر» است. عجیب است گویـا خاصـیت تجـاوز فلسـفه ارسـطویی از عرصه ذهن به عین ایجـاب می کنـد که هر کس این راه را برود بـاید دیگران را در مواردی نافهم و فاقد درک بداند.

فلسـفه ای که مدعی ویژگی «اسـتدلال» است و ادعا می کند برهانی ترین و استدلالی ترین و نیز در توضیح مقصود، قوی ترین فلسـفه است چرا این همه به اصـطلاح به «چمـاق» متوسل می شود؟ همیشه در مقام توضـیح بن بست ها و تناقضات شان به این حربه متوسل می شوند و افرادی چون صدرا المتألهین همگان را بی فهم و فاقد توان درک ره آوردهای خودش، می دانند.

اگر صوفیان از این حربه استفاده کنند شاید توجیه داشته باشد؛ زیرا یک صوفی مدعی است: من این یافته را از طریق «شهود» و «اشـراق» یافته ام. یافته شـهودی و اشراقی یافته ای شخصی است که قابل انتقال به وسیله برهان و دلیل به فرد دیگری نیست؛ امّا از فیلسوفـان ارسـطویی یـا از اشـراقیانی که در مقـام مبرهن کردن یـافته هـای اشـراقی خویش هسـتند چنین انتظاری نمی رود و استفاده از این حربه، سخت بی جا، بی مورد و تحکم محض است.

۱- ۱. . حدیث: «عن ابی الحسن علیه السلام... قال... وامّا من اللّه تعالی فارادته احداثُه لا غیر ذلک لأنّه لا یُروّی ولایَهّم ولا یتفکّر وهذه الصفات منفیه عنه وهی صفات الخَلْق، فاراده اللّه الفعل لا غیر ذلک یقول له کن فیکون بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسانٍ ولا همهٍ ولا- کیف لذلک کما انّه لا کیف له: حضرت ابوالحسن علیه السلام فرمود... امّا اراده خدای تعالی همان پدید آوردن اوست نه چیز دیگر؛ زیرا او نیندیشد و آهنگ نکند و تفکر ننماید، این صفات در او نیست و صفات مخلوق است، پس اراده خدا همان فعل او است نه چیز دیگر، به هر چه خواهد موجود شود گوید: باش پس می باشد، بدون ین لفظ و بدون گویشی با زبان و بدون آهنگ و بدون تفکر. و اراده خدا چگونگی ندارد چنان که ذات او چگونگی ندارد» اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۸. در مورد اراده الهی چندین قول وجود دارد که به دو مورد اشاره می شود: ۱ - عقیده شیخ مفید: اراده خداوند برای خودش خود افعال هستند و برای خلقش امر خدا بر افعال. (این رأی برگرفته از احادیث است). ۲ - عقیده ارسطوییان: اراده تکوینی خداوند همان علم خداوند به این که کار بر نظام خیر و احسن هست می باشد و مرحوم حاجی می گوید: وفیه عین الدّاع عین علمه نظام خیر هو عین ذاته عقیب داع در کنا ملایما شوقاً مؤکداً اداه سما.

۲- ۲. . کفایه الاصول، ج ۱ مبحث اوامر.

مبنای مرحوم خراسانی در این مسأله اصول فقهی بر اساس سکویی است که از عناصر زیر تشکیل می شود:

۱ – ذاتی دانستن سعادت و شقاوت.

۲ – قاعده «الذاتی لایعلل».

لازمه قاعده فوق در این مسأله «الذاتی لایتغیّر» می شود و آدمی که در ابتداء شقی خلق شده نمی تواند کار خوبی انجام دهد. اگر پرسیده شود: اگر خداوند کسی را شقی و ذاتاً بدکار آفریده آنگاه می آید او را عذاب می کند که چرا مرتکب کار بد شدی، آیا این مصداق اتّم ظلم نیست –؟

ابن سینا با تکیه بر مقدمات فوق می گوید: این پرسش شبیه این است که بگویی «لِمَ جعل اللّٰه الناهق ناهقاً»: چرا خداوند الاغ را الاغ آفرید –؟ و این پرسشِ بی جایی است.

در جواب باید گفت: قیاس این دو سوال با همدیگر قیاس مع الفارق است و سه فرق اساسی بین این دو وجود دارد:

۱ – در این جا پرسش از دو صنفِ یک «نوع» است: چرا برخی از نوع بشر سعید و برخی دیگر شقی خلق شده اند؟ امّا پرسش از خلقت الاغ پرسش از یک «نوع» است.

۲ – چون الاغ را با ماهیت الاغی آفریده است و الاغ بودن ذاتی اوست، از الاغ تکلیف شرعی نمی خواهد و مجازات اخروی نیز برای او در نظر نگرفته است به خلاف صنف شقی از نوع بشر.

۳ – شقاوت و سعادت دو مقوله «نسبی» هستند (غیر از معصومین) هر کس به میزانی از سعادت و به نسبتی از شقاوت برخوردار است.

بنابراین (بر فرض) اگر شقاوت و سعادت ذاتی هم باشند بی تردید کمیت (زیادی و کمی) آن در افراد قابل تعلیل است چرا فلانی بیش از فلانی سعید است؟ چرا فلان کس بیش از فلان کس شقی است؟

پس می توان به مرحوم علامه آخوند خراسانی گفت عوامل شکستن قلم شما به شرح زیر است:

۱ – جناب عالی در کتاب «کفایه الاصول» در مقام تدوین علم اصول و متدلوژی فقه هستید شما را با اراده خدا و اراده تکوینی خدا، چه کار؟ مگر می خواهی تکلیف الهیات، خدا شناسی، انسان شناسی، روان شناسی، حتی جامعه شناسی و بالاخره همه علوم انسانی را در این یک مسأله روشن کنی –؟!

چرا باید یک علم را آن قدر توسعه دهی که شامل همه علوم انسانی شود که هیچ، بل شامل فلسفه نیز بشود و فلسفه را با همه وسعت و کلیت موضوع و مسائلش، در شکم یک مسأله فرعی جای بدهی –؟!!!

۲ – وقتی به خـدا که یک واقعیت خارجی است و به اراده خدا که یک «وقوع خارجی» یا «فعل خارجی» یا هر چه نام نهی، باز خارجی است با عینک منطق و فلسـفه ارسطویی که منطق و فلسفه ذهن است و باید در عینیات ترمز کند، نگاه کنی و عنان قلم را هم چنان رها کنی و در مرکز عرصه واقعیات قراربگیری، قلمت غیر از شکستن و واماندگی راهی ندارد.

۳ – شـما که این نبوغ و اسـتعداد را دارید و دشـمنان سیاسی نیز نتوانستند نبوغ، استعداد و فضیلت شما را انکار کنند و شما که پدید آورنده کتاب عظیم و دقیق «کفایه الاصول» هستید؛ چرا به تدوین فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام نپرداختید؟.

۴ – شما و پیروانتان بی تردید در پاسخ پرسش اول خواهید گفت و می گوئید:

توسعه علم اصول و ارتباط دادن آن به مسائل «جبر و اختیار» لازم است؛ زیرا مسائل این علم به آن مربوط است.

همین پاسـخ شـما و سـقوطتان به درون جبر، نشان می دهد که قبل از تبیین فلسـفه اهل بیت علیهم السـلام به تبیین فقه بل منطق فقه اهل بیت پرداخته اید و این شیوه و روش راهی غیر از شکسته شدن قلم و واماندگی ندارد. برای فقه اهل بیت علیهم السلام از فلسـفه ای اسـتمداد می جوییـد که خود اهل بیت یبگانگی آن فلسـفه با مکتب شان را اعلام کرده اند هم شـفاهاً و هم عملاً بویژه در مقام عمل هیچ شـیعه ای نمی تواند بگوید اهل بیت علیهم السـلام به منطق و فلسـفه ارسـطویی (نعوذ باللّه) جاهل بوده انـد و هیـچ شـیعه ای نمی تواند انکار کند که اهل بیت علیهم السـلام آن منطق و فلسـفه را به عنوان منطق و فلسـفه مکتب شان اختیار نکردند.

وقتی که پـایه یـک مسـأله از مکتب دیگر وام گرفته شود نتیجه آن نیز به آن مکتب اجنبی مربوط می شود چرا که «نتیجه تـابع اخس مقـدمات اسـت» و چـون چنیـن اسـت قلـم می شـکند نـه به دلیـل کم فهمی و بی درکی دیگران بـل این از بـد «گزینی» شماست.

اگر بگویید ما تنها «اصولی» هستیم و در این مقام مسئولیت تدوین منطق و فلسفه اهل بیت علیهم السلام با ما نیست. می گویم: پس اصولتان را این قدر توسعه ندهید و به مباحث صرفاً اصولی بپردازید و نیز از وام گیری خودداری کنید.

این گونه روش ها موجب می شود که نحله اخباری بیش از پیش در مواضع خود اصرار و زرد و شکاف میان دو نحله وسیع تر شود و تفاهم را از دسترس خارج کند.

دسـت کـم از علم انسـان شناسـی این قـدر می دانیم که در برخـورد دو جریـان فکری، افراط یـک طرف، زمینه را برای تفریط طرف دیگر آمـاده می کنـد بالاـخره همه بزرگـان اصولی و بزرگان اخباری ما انسان هسـتند و با نسـبتی از این قاعـده مسـتثنی نیستند.

یـادآوری: آخونـد خراسـانی این همه سـوال، مشـکل، پیچیـدگی و... را که آفریـده است همه در مسـأله ای است که از اصول شناخته شـده شـیعه می باشـد. اصل «لا جبر ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین»(۱) علاـوه بر این که بنای پرآوازه شـیعه است یک ویژگی مشـخص اندیشه شـیعی و یکی از پایه های مهم منطق و فلسفه اهل بیت به شمار می آید. آخوند از چنین بدیهه شناخته شده روی گردان شده و تن به پویش راه پر دست انداز داده است.

در این مسأله که «آیا خداونـد اعمال بـد افراد را تکویناً اراده کرده است یا نه؟» تنها دو جمله کافی است: افراد اعمال خودشان را بر اساس امر بین الامرین انجام می دهند و بر اساس امر بین الامرین نیز مجازات می شوند.

وقتی که پیروی از منطق و فلسـفه ارسـطویی تفکر شـخص را لوله کشـی می کند مرد بزرگ و اندیشـمند سترگی مانند آخوند این چنین گرفتار می شود.

اراده و اختیـار انسـان نیز مخلوق اراده خداونـد است. خـدا اراده کرده است که انسـان در افعالش دارای اراده باشـد و وقتی که یک فرد با اراده ای که خداوند به او داده یک عمل را انتخاب می کند با «تفویض» و اراده محض و تام خود انجام نمی دهد.

پس اولاً انسان اراده و توان انتخابش را از خداونـد گرفته است. ثانیاً وقتی اراده و انتخاب می کند باز هم به طور مطلق و کاملاً سرخود و بالاستقلال (استقلال فلسفی) نیست تا مصداق تفویض شود. بل امرٌ بین الامرین.

فلسفه و کلام

در قسـمت های متعدد این جزوه عنوان «فلسـفه ارسـطویی اسلامی شده» را به کار برده ام و می دانم که این عنوان برای دوست

داران این فلسفه خوش آیند نیست آنان دوست دارند که فلسفه شان «فلسفه اسلامی» نامیده شود و همه جا نیز با همین عنوان تعبیر می کنند.

به گمانم اگر یکی از این بزرگواران این جزوه را تا این جا خوانده باشد دیگر دلیلی برای ناخوش آیندی و رنجش نمی ماند. با این همه باز یک نکته اساسی را توضیح می دهم: امروز ما عملاً یک فلسفه داریم به نام فلسفه اسلامی – و به قول من فلسفه اسلامی شده – و یک کلام داریم. یعنی کلام ما از فلسفه ما جداست و هر کدام، استاد خاص، کلاس ویژه، امتحان مخصوص به خود و نمره خاص خود را دارد.

و هم چنین متخصصین در فلسفه را حکماء می نامیم و متخصصین در کلام را متکلمین می خوانیم. مگر غیر از این است که فرق فیلسوف و متکلم این است که متکلم با تعهد به آیه و حدیث – با تعهد به قرآن و اهل بیت: – کار علمی و بحث علمی می کند و فیلسوف این تعهد را ندارد –؟

---

۱ – ۳. . عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سئل عن الجبر والقدر فقال لاجبر ولا قدر ولکن منزله بینهما فیها الحق التی بینهما لا یعلمهما الاّ العالم او من عَلَّمها ایّاه العالم: از امام صادق علیه السلام راجع به جبر و تفویض پرسش شد، حضرت فرمود: نه جبر است نه تفویض بلکه منزلی است میان آن دو که حق آن جا است و آن منزل را نداند جز عالم یا کسی که عالم آن را به وی آموخته باشد. اصول کافی ج ۱ ص ۲۲۲

پس این فلسفه که تعهدی در قبال قرآن و حدیث ندارد فلسفه اسلامی نیست. تنها با یک مراجعه اجمالی به کتاب «قواعد العقائدِ» علامه و نابغه بزرگوار و ارجمند خواجه نصیر طوسی می توانیم موارد تقابل و ناسازگاری های فلسفه و کلام و اختلافات اساسی شان را به شمار آوریم.(۱)

این دوگانگی، یعنی یک فلسفه و یک کلام جدا از همدیگر داشتن چه معنایی دارد؟(۲) این دوگانگی برای مسیحیت برازنده بود؛ زیرا مسیحیت پولسی نه فلسفه داشت و نه می توانست فلسفه ای داشته باشد چیزی که پایه اش بر «تثلیت» باشد با هیچ عقل و منطقی سازگار نیست. مگر با توجیهات وسیعی که عقل و تعقل را به بند کشاند و ادعا را بر دلیل مسلط کند؛ امّا...

اهل بیت علیهم السلام:

اهل بیت علیهم السلام یک کلام و یک فلسفه ندارند بل فلسفه و کلام شان یکی است مگر می شود قرآن بدون تعهد به قرآن سخن بگوید مگر ممکن است اهل بیت علیهم السلام بدون تعهد به خودش حرف بزند.

پس یا این فلسفه مال اسلام نیست یا این کلام، کلام اسلام نیست و نباید عنوان آن را فلسفه اسلامی گذاشت. تنها عنوان «فلسفه اسلامی شده» سزاوار آن است که به صراحت باید گفت: در این اسلامی شدن نیز فلج است و نتایج خلاف اسلامی زیادی هم دارد.

امّا کلام: کلام امروزی ما نیز مبتنی بر منطق ارسطویی است و می تواند در مفهومات بحث کند؛ امّا حق ندارد در وجود واقعی خدا در صفات خارج از ذهن که عین وجود خدا هستند و در... بحث کند.

کلام اهل بیت همان فلسفه اهل بیت است و فلسفه اهل بیت علیهم السلام همان کلام اهل بیت علیهم السلام است. فلسفه اسلامی با کلام اسلامی فرقی ندارد. یعنی کلامش در بطن فلسفه اش نهفته است.

خلاصه ای از مباحث گذشته

خواننده توجه دارد که در این جزوه هم از نظر کمّی و هم از نظر کیفی کاملاً و در حدّ نهایت امکان به اختصار بسنده شده؛ زیرا:

---

۱ - ۱. . در مقدمه ای که بر کتاب قواعد العقاید مرحوم محقق طوسی نوشته شده، چهارده اختلاف از اختلافات مهم بین فلاسفه و متکلمین (اعم از معتزلی، اشعری، شیعی)، بیان شده که به رئوس آن موارد اشاره می شود. ۱ - تقدم در نفس زمان. ۲ - حال و عرض. ۳ - جوهر. ۴ - اقسام عرض. ۵ - متضادات. ۶ - تسلسل. ۷ - قدیم زمانی. ۸ - مناط مختار بودن فاعل. ۹ - موضع خلاف در داعی. ۱۰ - مقدورات و معلومات الهی. ۱۱ - صفت لذت خداوند. ۱۲ - حسن و قبح افعال. ۱۳ - غرض افعال التا این هی. ۱۴ - قاعده الواحد و نحوه صدور موجودات از خداوند. (رجوع شود به «قواعد العقاید» با مقدمه و تصحیح

ربـانی گلپایگـانی). البته این اختلاف هـا در مبـانی است و موجب می شود که در مسائـل فرعی تعـداد اختلاف ها به صورت تصاعدی افزایش یابد.

۲- ۲. . شایـان ذکر است که افرادی چون فخر رازی در میـان اهـل سـنت و برخی در میـان علمای تشـیع سـعی کردنـد که این دوگانگی را از بین ببرنـد؛ امّا فخر رازی و امثال او از سوی فلاسـفه کنار گذاشـته شدند و تلاش بعضـی از علمای شـیعه هم به دلیل عدم افتراق بین کلام و فلسفه تدوین نشده شیعه به سرانجام نرسید و به سمت فلسفه ارسطویی کشیده شدند.

۱ – مقصود بررسی همه متون یا همه متنی از متون فلسفه ارسطویی نبوده و نیست. مراد تنظیم مقدمه ای است برای کتاب «تبیین جهان و انسان».

۲ – فلسفه، به ویژه فلسفه ارسطویی، تعقل است و بر بنیان تعقل مبتنی می شود اگر یک مبنای اساسی در یک سیستم و سازمان فلسفی غلط باشد همه سازمان و ساختمان آن فلسفه فرو می ریزد.

خشت اول گر نهد معمار کج تا ثریا می رود دیوار کج

بنابراین در ابطال یک فلسفه اثبات باطل بودن یکی دو مبنای اساسی آن کافی است در حالی که در این جزوه نادرستی همه اصول و مبانی فلسفه ارسطویی به شرح رفته است.

۳ – حتی به این بحث مختصر نیز نیاز نبود؛ زیرا فلسفه ارسطویی با همان منطق، با همان استدلال، با همان ادعای جدّی بودن و جدی اندیشیدن و از مسلمات استفاده کردن،که در طبیعیات بحث می کرد (و همه آن ها باطل از آب درآمد و ثابت گشت که غیر از توهمات چیز دیگری نبوده اند) در الهیات نیز با همان منطق، با همان ادعای جدی بودن و جدی اندیشیدن و از مسلمات استفاده کردن، بحث می کند؛ نه چیز دیگر.

متأسفانه این ما هستیم که از این فلسفه باطل شده دست برنمی داریم، فلسفه ای که خود به خود باطل شده حتّی بطلانش نیازمند «ابطال» نبوده و نیست.

با همه این ها در پایان مباحث گذشته به عنوان جمع بندی یک نگاه مختصر به ویژ گی های منطق ارسطویی و اشتباهات مبنایی فلسفه ارسطویی – که در قالب «حکمت متعالیه» نیز همین مبانی ناصحیح حضور دارند بل به اهمیت شان افزوده شده – داشته باشیم گرچه نوعی تکرار باشد:

الف) ویژ گی های منطق ارسطویی:

۱ – منطق ارسطویی منطقی است از نظر انسجام، سیستم و سازمان، بس دقیق و صحیح.

۲ – منطق ارسطویی منطق «علم الذهن» و منطق «مفاهیم شناسی» است نه منطق عینیات و واقعیات.

۳ – الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص و نیز طبیعیات همه از موضوعات عینی و واقعی بحث می کنند و نباید از منطق ارسطویی که منطق ذهن است در این عرصه ها استفاده کرد.

۴ – سقوط بخش طبیعیات فلسفه ارسطویی نشان می دهد که این منطق اگر به عرصه عین و واقعیت وارد شود غیر از روی هم چیدن ذهنیات محض، کاری از پیش نمی برد. و واقعیات را به ذهنیات تبدیل می کند.

۵ - کـارآئی این منطق در فلسـفه اسـکو لاستیک برای اثبات تثلیت و در اسـلام برای اثبات توحیـد، نشان می دهـد که اگر این منطق به عرصه عینیات وارد شود تثلیت و توحید و هر چیز دیگر را می توان با آن سازمان داد.

ب) اشتباهات مبنایی فلسفه ارسطویی و حکمت متعالیه:

۱ - شمول دادن کاربرد «عقل» بر خداوند که خالق عقل است. خدا را قابل تحلیل و تعقل عقلی دانستن در حالی که عقل مخلوق خداوند و قهراً محدود است و خداوند نامحدود.

۲ - خداوند را «عله العلل» دانستن، در حالی که خداوند خالق قانون عله و معلول است.

۳ - انتخاب عنوان «صدور» یا «نشو» به جای «ایجاد» و «انشاء».

۴ - سرایت دادن مسأله ذهنی «تفکیک وجود از ماهیت» به عرصه واقعیات و عینیات.

۵ - سرایت دادن تناقضِ میان دو مفهوم ذهنی «وجود» و «عدم» به عرصه عینیات.

که نتیجه می دهد «خداوند صرف الوجود» است در حالی که آن چه در واقعیت و خارج هست «شی» است نه «وجود» وجود یک مفهوم کاملاً ذهنی است.

۶ - فلسفه ارسطویی بر مبنای منطق ارسطویی (وقتی که با عینیات پیوند می خورند) راهی غیر از «وحدت وجود» ندارد.

۷ - فلسفه ارسطویی مفهوم صرفاً ذهنیِ «تشکیک» را به عینیات سرایت می دهد و در نتیجه با انکار واقعیات به سفسطه سقوط کرده و به ضد فلسفه تبدیل می شود و مصداق «نقض غرض» می گردد.

۸ - باور به «موجودات ممکن الوجود» با وصف «قدیم» با عنوان «مجردات» یا هر نوع دیگر در حالی که هیچ چیزی (غیر از خدا) فارغ از زمان (تغییر) و مکان نیست.

۹ - فلسفه ارسطویی توجه ندارد که: هر حادث به دلیل همان حدوثش محدود است و حدود هر شی (نفس حدود) مکان آن شی است.

۱۰ - فلسفه ارسطویی توجه نمی کند که: نفس «حدوث» یعنی «حرکت» و حرکت یعنی «زمان». چگونه ممکن است یک شی حادث، مجرد از زمان باشد.

۱۱ - گریز از «محذورین» در سوال «خداوند آن پدیده اولیّه را از چه خلق کرد؟» عامل اولیه پناه آوردن ارسطوییان به اصطلاح هایی از قبیل «صدور»، «عقل اول، عقل دوم تا عقل عاشر» است در حالی که اساس این سؤال غلط و سالبه به انتفای موضوع است.

۱۲ - گریز از سوال «خداوند قبل از آفرینش کائنات به چه کاری می پرداخت؟» ارسطوییان را وادار کرده که به فرضیه

مجردات که «قدیم» باشند، باور کنند در حالی که اساس سوال غلط و مصادره به مطلوب است و نیز مصداق تناقض به شمار می آید.

۱۳ – فلسفه ارسطوئی بیش از هر فلسفه ای و بشدت دچار «جهل ایجادی» است که در چند برگ بعد، توضیح آن خواهد آمد.

۱۴ – همان طور که خواهد آمد: حرکت جوهری نه یک کشف است و نه یک ابتکار، بل حل مشکلی است که ارسطوییان تنها برای خودشان ایجاد کرده بودند و تنها برای خودشان حل شده است. دیگران نه به این اشتباه دچار شدند و نه نیازی به حلّ آن دارند.

۱۵ – بحث حرکت جوهری، حرکت در عَرَض و تفکیک این دو از همدیگر حتی بر اساس خود ارسطوئیات نیز یک بحث بی هوده است؛ زیرا خودشان تصریح کرده اند که تفکیک جوهر و عرض صرفاً یک انتزاع ذهنی است با این همه این مسأله را به عینیات تسّری می دهند.

۱۶ – حرکت یک «شی» است و هر شی یک وجود دارد و یک ماهیت، پس حرکت به دلیل وجودش «اصیل» است حال یک اصیل چگونه بر ماهیت که اعتباری است متفرع می شود؟ خواه در مبنای ابن سینا که حرکت را تنها در عرض می داند و خواه بر مبنای صدرا که حرکت را در جوهر و به تبع آن در عرض می داند چون جوهر و عرض هر دو ماهیت هستند.

۱۷ – اقتضای ایجابی و قهری فلسفه ارسطویی (به ویژه در قالب حکمت متعالیه) این است که: نفی جنس، نوع و فصل از خداوند لازم گرفته خداوند «صرف الوجود»، «حقیقه الوجود» باشد، آنگاه به توجیهات می پردازد که «حقیقه الوجود» صرفاً یک مفهوم ذهنی نیست.

۱۸ – معنی توحید در فلسفه ارسطویی به ویژه در حکمت متعالیه «یکی کردن خدا و کائنات» است – همه اشیاء را یک شی واحد دانستن – توحید در قرآن و حدیث سلب الوهیت (با هر تاویل و توجیه) از همه اشیاء (غیر از خدا) است.

۱۹ – خدای ارسطو و ارسطوئیان و از آن جمله خدای حکمت متعالیه «فعل محض» است. توان «ایجاد»، «انشاء» و «خلق کردن» را ندارد. «مَنشأ» است نه «مُنِشی ء»، «مصدر» است نه حتی «صادر کننده»، «تماشاگر محض» است نه «فعال» و...

۲۰ – فلسفه ارسطویی همان طور که با جدّ و ادعای دقت، در طبیعیات بحث و استدلال می کند در الهیات نیز با همان جدّ و ادعای دقت، استدلال می کند با همان منطق و با همان شیوه و با همان برهان که مدعی است از مقدمات یقینی تشکیل می یابد. با همه این ها طبیعیاتش باطل و موهوم از آب درآمد، بی تردید الهیاتش نیز همین طور است. وحدت ابزار، وحدت شیوه، وحدت جریان استدلال، غیر از «وحدت در بطلان» چیزی را ایجاب نمی کند.

۲۱ - فلسفه ارسطویی غیر از اعتقاد به «انسان حیوان است» چاره ای ندارد. یعنی این مطلب از یافته های آن نیست تا بگوییم یک استنتاج علمی است بل لازمه قهری ابزار و شیوه و روش آن است.

۲۲ - فلسفه ارسطویی چاره ای غیر از «اصالت فرد» ندارد.

۲۳ - فلسفه ارسطویی بر اساس همان «اصالت فرد» چاره ایی جز «لیبرالیسم» ندارد.

یعنی این فلسفه نمی تواند «مکتب» باشد و ایدئولوژی - به قول خودشان حکمت عملی - بدهد در حالی که کسی شک ندارد اسلام (و هر دینی) مکتب است و ایدئولوژی و نسخه برای زندگی می دهد.

۲۴ - فلسفه ارسطویی نمی تواند به «شخصیت جامعه» معتقد باشد.

۲۵ - فلسفه ارسطویی نمی تواند حقوقی برای جامعه در قبال حقوق افراد قائل شود.

۲۶ - فلسفه ارسطویی در قالب حکمت متعالیه چاره ای جز تفکیک طریقت از شریعت ندارد.

۲۷ - اقتضای ایجابی و قهری فلسفه ارسطویی «نسبی بودن اخلاق» است به ویژه در قالب حکمت متعالیه.

۲۸ - فلسفه ارسطویی همان طور که می توانست تثلیث اسکو لاستیک را ثابت کند همانطور هم در اسلام بحث می کند و توحید را توضیح می دهد. پس بوسیله تسّری دادن این فلسفه به عینیات هر چیز متناقض را می توان با آن اثبات کرد.

حرکت جوهری ابتکار بزرگ صدرا

حرکت جوهری امتیاز بزرگ حکمت متعالیه

هر فلسفه و فیلسوفی به «حرکت در اشیاء» - تغییر هر شی - (غیر از وجود خداوند) قایل بوده و هستند و کسی مشکلی به نام «آیا حرکت در جوهر است یا نه؟» نداشت و ندارد غیر از ارسطوییان.

وقتی که ارسطوییان مسأله وجود و ماهیت را توسعه دادند پس از سلب اصالت از ماهیت و اعتباری دانستن آن که یک مسأله ذهنی بود، آمدند روی «ماهیت منتزع» ماهیتی که اعتباری است و با وصف انتزاع ذهنی یک چیز اصیل نیست، بحث کردند و مسائل عینی و واقعی را بر این موضوع اعتباری ذهنی، بار کردند:

۱ - ماهیت یا جوهر است یا عرض.

۲ - جوهر قائم به نفس است و قائم به موضوع نیست.

۳ - عرض آن است که قائم به نفس نیست و قائم به موضوع است.

مرحله دیگر:

آیا حرکت و تغییر از خواص جوهر شی است یا از خواص عرض و اعراض هر شی؟ - ؟

از باب مثال: ابن سینا به بهمنیار می گوید: حرکت در جوهر نیست؛ زیرا اگر جوهر تغییر یابد در طول این جلسه که من و تو با هم سخن می گوییم نه من آن بوعلی می شوم که در اول جلسه بودم و نه تو آن بهمنیار، پس حرکت و تغییر در اعراض است.

شگفت است: از یک طرف «حرکت» را یک واقعیت، می دانند نه اعتباری محضه و از طرف دیگر این موضوع واقعی را بر ماهیت که اعتباری است مبتنی می کنند.

فلسفه ای که اساسش بر «رد و نفی تناقض» مبتنی است و اگر این اصل از آن گرفته شود حتّی به صورت یک علم «ذهن شناسی» نیز باقی نمی ماند و متلاشی شده از بین می رود، این گونه به یک تناقض بزرگ؛ لیکن دقیق و تا حدی نا پیدا دچار می شود. ماهیت اصل می شود و حرکت از متعلقات آن در حالی که ماهیت اعتباری است و حرکت یک واقعیت و برخوردار از اصالت.

حرکت «شی» است و هر شی هم ماهیت دارد و هم وجود پس حرکت وجود دارد و وجود اصیل است چگونه این اصیل تبع و فرع ماهیت (جوهر یا عرض) می شود که خود اعتباری است؟!

این اشکال اساسی و مبنائی هم بر ابن سینا وارد است که حرکت را تنها در عرض می داند و هم بر صدرا که حرکت را هم در جوهر و هم به تبع آن در اعراض می داند. در کتاب «تبیین جهان و انسان» روشن کرده ام که در کائنات حرکت (تغییر، زمان یا هر نامی که بر این مقوله بگذارید و با هر لفظی تعبیر کنید) بنوعی عین ذات و هستی هر شی است و هر شی منهای حرکت

مساوی شی منهای شی است.

یعنی حرکت هم در وجود و هم در ماهیت (جوهر و عرض) ممکنات است و در این جا به مشروح آن نمی پردازیم. مشکلی به نام «حرکت جوهری» اولاً مشکلی بود که خود ارسطوئیان تنها برای خودشان ایجاد کرده بودند و سپس خودشان آن را حل کردند (روزی که صدرا حرکت در جوهر را اثبات کرد.)

ثانیاً: اساساً کنار گذاشتن وجود و منحصر کردن حرکت به جوهر و عرض (که افتخار صدرا شده است). باز بر اساس جان فلسفه ارسطویی و نیز بر اساس نظر مبنایی اکثریت قریب به اتفاق آنان، یک «تناقض» است. مگر خود حضرات به «کمال وجود» مخلوقات و «سیر تکاملی وجود آن ها» قائل نیستند؟ سیر به کمال یعنی چه؟ غیر از حرکت معنی ای دارد؟ بزرگان این فلسفه همگی و از آن جمله خود صدرا همیشه سخن از کمال وجود گفته اند.

بنابراین هنوز ابتکار بزرگ صدرا ناقص است باید بر اساس منطق و اقتضای فلسفه اش می فرمود: حرکت وجودی، حرکت جوهری، حرکت عرضی هر سه هستند.

امّا در حقیقت هیچ نیازی به این سخنان نبوده و نیست (و این همان مصداق خروج از قلمرو منطق و فلسفه شان و ورود به عرصه عین و جهان واقعیات است) همه فلاسفه و فلسفه های دیگر «شی» را در حرکت و تغییر می دانند و نیازی هم به این تفکیک ها که منشاء اصلی اش ذهن است، ندارند.

پس این ابتکار صدرا اولاً برای دیگران هیچ ارزشی ندارد ثانیاً اساس مسأله یک قیل و قال غیر لازم است ثالثاً اساس مسأله در مباحث عینی و واقعیات، ناصحیح است.

این چه بدیعه و نوآوری و ابتکار است؟ این غوغای حرکت جوهری چیست؟ چه کسانی و کدام منابعی ما را با این تشویق ها «هندوانه بغل» کرده و سعی می کنند بیش از پیش از فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام کنار بمانیم تا این مکتب حیات بخش نتواند اشتباه بزرگ بشریت را در فلسفه و علوم انسانی و فرهنگ و اخلاق، روشن کند در حالی که همگی عملاً درمی یابیم، درک کرده و اذعان داریم که راه و روش اهل بیت علیهم السلام سخت مؤثر و کارآیی منحصر به فرد دارد. کلام اهل بیت در بیان، سیاق و لسان خودش در قالب روح فلسفی خودش سازنده ترین، روشن گرترین، خرد ورزانه ترین، دلپسندترین، فلسفه و علم است.

فلسفه ارسطویی اسلامی شده، نه توان تبیین علوم انسانی روز را دارد و نه در این عرصه فایده ای دارد و نه کوچک ترین نیازی بر آن هست بل خودش مشکل بزرگ در این عرصه شده است.

یک «معارف ارسطویی» برای دانشگاه ها داریم نامش را «معارف اسلامی» گذاشتیم که هم سودی به دانشجو نمی دهد و هم تا حدی سیمای دین را در نظر او گونه دیگری جلوه می دهد.

دانشجو نه می تواند در دین عامیانه پدرش باقی بماند و نه این متن معارفی ما دینِ دل چسب وقانع کننده همه جانبه به او عرضه می کند و مجبوراً با چیز غیر صمیمی که با فطرت بشر انسی ندارد مواجه می گردد.

گذشته از همه مطالب اساسی در این موضوع، آخر کسی نیست بگوید یک دانشجوی دانشکده صنعتی را با «حرکت جوهری» چه انسی و چه کاری و چه فایده ای - ؟؟؟

بیاییم اعتراف کنیم که: در طول قرن ها کاری کرده ایم که در سطح علمی و اندیشه ای جهان تلقی بر این است که اهل بیت علیهم السلام و قرآن نه فلسفه ای دارند نه «انسان شناسی» و نه «روان شناسی» و نه «جامعه شناسی» و نه «علم اقتصاد» و نه «مدیریت» و نه... و مهم و دردآور این است که نمی دانیم چرا و برای چه سودی هنوز این راه را ادامه می دهیم.

امّا در دنیا افرادی، مراکزی (غیر مسلمان) هستند که به خوبی می دانند و کاملاً برای شان روشن است که اهل بیت علیهم السلام هم فلسفه دارد و هم همه علوم مذکور را، آن هم صحیح ترین و سازنده ترین آن را ولی چون مال خودشان و متعلق به خودشان نمی دانند به آن نمی پردازند و ما را برای پیمودن راه بی فایده ای که قرن ها پیمودیم تشویق می کنند.

جهل طبیعی و جهل ایجادی:

جهل طبیعی: کار علم تبیین جهل ها و تبدیل آن ها به علم است پس «مجهول ها» موضوع های کار علمی هستند. بخش هائی، مواردی، چیزهائی و ابعاد بی شماری از این جهان هستی برای بشر طبعا و طبیعتاً مجهول است که وظیفه علم (علی وسع البشریه) توضیح آن هاست.

جهل ایجادی: کار علمی در تکاپوی این تبیین،گاهی بطور قهری منجر به «ایجاد جهل» می شود، جهلی که طبعا و طبیعتاً در واقعیت میان انسان و جهان هستی وجود نداشت تنها از خم و پیچ کوچه و پس کوچه هائی که راهپیمایان دانش آن را طی می کنند، ناشی می شود.

نمونه جهل ایجادی، همین مشکل «حرکت» است که در فلسفه ارسطوئیان نسبت به «جوهر» پیش آمد. هر بینش و فلسفه ای با نسبتی دچار این «ایجاد جهل» می گردد. پس مجهولاتی که موضوع کار علمی می شوند و علم به تبیین آن ها می پردازد سه نوع هستند:

۱ - جهل های طبیعی شناخته شده: جهل هائی که انسان ها به آن ها توجه دارند و می دانند که برای شان مجهول است.

۲ - جهل های طبیعی شناخته نشده: جهل هائی که انسان ها به آن ها توجه ندارند. کشف و تبیین این نوع جهل ها بزرگترین افتخار علم و دانش است که تنها پی بردن به وجود آن ها خود علم بزرگی است تا چه رسد به تبیین آن ها.

۳ - جهل های ایجادی: جهل هائی که اساساً وجود نداشتند اگر چیزی بنام «کار علمی» در جهان وجود نداشت این گونه جهل ها نه به وجود می آمدند و نه مشکلی برای علم و اندیشه می شدند. این ها در حقیقت «خطا»های اهل دانش اند.

درست است هر بینش، هر فلسفه و هر علمی از این خطا مصون نیست؛ اما اگر هر دانش پژوهی توجه کند به روشنی درمی یابد که این ویژگی در فلسفه ارسطوئیان یک «عنصر غالب» است و قلمرو وسیعی از صحنه آن فلسفه را به خود اختصاص داده است در حدی که اگر این بخش از آن کنار گذاشته شود چندان چیزی در ته این کاسه بس فراخ (فراخ تر از جهان هستی) نمی ماند.

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام از این «جهل ایجادی» منزّه است. و همین نکته است که گاهی موجب می گشت امامان علیه السلام از شاگردان صمیمی شان مانند هشام ابن حکم، گله کنند یا به آنان پرخاش نمایند؛ زیرا آنان گاهی مسیری را می پیمودند که به ایجاد جهل منجر می گشت و احیاناً به حساب امام گذاشته می شد.

گام به گام با صدرا در چهار مسئله

اکنون اشکال های مبنایی در چهار مسأله از کتاب «عرشیه» را مشاهده کنیم. انتخاب این مسأله ها برای آن است که مهم ترین مسائل حکمت متعالیه هستند و در حقیقت هدف نهایی آن به شمار می آیند. طبیعیات این فلسفه باطل شده است و الهیات آن غیر از این چهار مسأله هدفی ندارد.

پیشاپیش باید توضیح دهم: همین چند مسأله را از متن اسفار نیز می توانستم انتخاب کنم. ترجیح عرشیه بر اسفار در این انتخاب به خاطر موارد زیر است:

۱ - عرشیه آخرین کتاب صدرا است.

۲ - به همین دلیل تکامل یافته ترین اندیشه صدرا به حساب می آید.

۳ - عرشیه پس از اشکالات (و نیز اعتراضات) و انتقاداتی که بر اسفار وارد شده، تدوین شده است و صدرا تا جایی که می توانسته جریان سخن و استدلال را به گونه ای پیش برده تا از آماجگاه تیرهای انتقاد به سلامت گذرد و یا دست کم نسبت به نکته های شبهه انگیز از جنبه توضیحی برخوردار باشد.

۴ - صدرا این مسأله ها را در عرشیه تعدیل کرده است و حتی از اساس نظریه خود که در اسفار آورده تنزل کرده است او در اسفار دقیقاً به «وحدت موجود» - وحدت اشیاء - معتقد است امّا در عرشیه به «وحدت وجود» تنزل کرده است.

مسأله اول: وحدت وجود یا وحدت موجود:

کسی که از پیمایش منطق و فلسفه ارسطویی به «وحدت وجود» می رسد باورش توجیه پذیر است؛ زیرا منطق «مفهوم شناسی» و فلسفه «ذهن شناسی» می تواند چنین نتیجه ای را بدهد و همگان می توانند در تقابل با «عدم» بگویند: «مفهوم وجود یک مفهوم واحد است»؛ امّا عقیده بر «وحدت موجود» آن هم از یک فیلسوف به هیچ وجه پذیرفته نیست گرچه یک صوفیِ مدّعی شهود در چنین ادعایی آزاد باشد؛ زیرا او مدعی یک شهود شخصی و فردی است و این ادّعا نمی تواند موضوع ردّ و قبول، نقض و ابرام شود. کسی که در موضوعی ادعای شهود شخصی می کند اگر به سفسطه هم برسد، حرف، سخن و مدعای او قابل بحث و نقد نیست هر کس در مورد سخن او یکی از دو موضع گیری را می تواند داشته باشد: پذیرش بدون بحث یا ردّ آن بدون بحث؛ امّا رسیدن یک فیلسوف از طریق فلسفه به «وحدت موجود» غیر از سفسطه معنایی ندارد. اشیاء و موجودات جهان، واقعیات عالم هستی با این همه تمایزات و تکثرشان همگی یک شی واحد هستند. چنین نظریه ای غیر از انکار واقعیات معنایی ندارد و انکار واقعیات نیز غیر از مصداق اتمّ سفسطه معنایی ندارد.

صدرا با همان مقدمات، منطق و روش استدلالی که در اسفار به وحدت موجود می رسد با همان استدلال و منطق و روش در عرشیه تنها به وحدت وجود قانع می شود.

یک فلسفه ای که منسجم ترین و ریاضی گونه ترین منطق را در اختیار دارد و متعهد شده است پایه های برهانش یا از بدیهیات و مسلمات اولیه باشد و یا با برهان های این چنینی مسلم شده، باشد، چگونه در اسفار به وحدت موجود و در عرشیه تنها به وحدت وجود می رسد؟ کدام یک صحیح و کدام یک باطل است؟ -؟

بدیهی است صدرا در پایان عمرش از نتیجه ای که در اسفار گرفته عدول کرده و به بطلان آن حکم کرده است؛ امّا در مقام نقد باید گفت نظریه و نتیجه گیری دوم نیز باطل است؛ زیرا مراد صدرا از وحدت وجود، وحدت وجودهای واقعی موجود در خارج و عینیت کائنات است نه وحدت مفهوم ذهنی وجود. همان ابزار و شیوه که در اسفار نتیجه باطل داده در عرشیه نیز ره آوردی باطل دارد.

بررسی مسأله وحدت موجود در اسفار:

اینک ابتدا عین عبارت اسفار را در این مسأله که در سه مورد آورده است در زیر مشاهده کنید:

تقریر اول:

در صفحه ۳۶۸ جلد ۲ چاپ مصطفوی، فصل ۳۴ به این موضوع پرداخته است:

«اعلم انّ واجب الوجود بسیط الحقیقه غایه البساطه وکل بسیط الحقیقه کذلک فهو کل الاشیاء فواجب الوجود کل الاشیاء لا یخرج عنه شی ء من الاشیاء: بدان که خداوند «بسیط الحقیقه» است در غایت و نهایت بساطت و هر چیزی که حقیقتش این چنین بسیط باشد او همه اشیاء است پس خداوند همه اشیاء است هیچ کدام از اشیاء خارج از آن نیست».

توجیه: می گویند نظر به این که صدرا به «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» معتقد است به چنین نتیجه ای رسیده است؛ امّا:

اولاً: سخن بالا به هیچ وجه بر پایه «تفکیک وجود از ماهیت» مبتنی نیست او نمی گوید: «وجود واجب الوجود وجود کل اشیاء است» او می گوید: واجب الوجود کل اشیاء است. یعنی قبل از تفکیک وجود از ماهیت اصل «شی» را مبنا قرار داده است نه «وجود منفک از ماهیت» را.

بحث تفکیک ذهنی وجود از ماهیت فرع بر «شی» است می گوییم: هر شی یک وجود دارد و یک ماهیت.

ثانیاً عدول صدرا از این نظریه و تنزل به وحدت وجود در کتاب عرشیه جایی برای این توجیه باقی نمی گذارد این توجیه از مصادیق مَثلِ «متهم اعتراف می کند وکیل مدافع انکار می نماید» است.

بنیان گـذار حکمت متعالیه پس از عبارت بالا می گوید: و برهانه... و به صورت مشـروح بحث و اسـتدلال می کند. نظر به این که خودش در عرشـیه از این ادعا رجوع کرده و همین برهان و توضـیح مشروح آن را مخدوش دانسته است لذا فعلاً از آوردن این عبارت مشروح، صرف نظر می شود.

صـدر المتألهین به این ادعا و این موضوع سـخت اهمیت می داده است و بایـد بدهد؛ زیرا همان طور که گفته شد هدف نهایی حکمت متعالیه در الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص همین چند مسأله است. او سـخت به باور خودش اصرار می ورزیده اصراری که به یک منتقد حق می دهد حتی از واژه «لجاجت» نیز در مورد او استفاده کند. او در هر مورد موضوع را با مناسبتی تکرار کرده است.

در صفحه ۱۱۰ جلد ۶ همان چاپ از(۱) نو یـک فصـل را به این موضوع اختصاص داده است و می گویـد: «اِنّ واجب الوجود تمـام الاشـیاء وکـل الموجودات والیه یرجع الاـمور کلها.» در این عبارت جمله «وکل الموجودات» هیـچ جایی برای تاویل باقی نمی گذارد حتی تاویل واهی مذکور بالا نیز در این جا راه ندارد او می گوید: خداوند همه موجودات است.

آن گـاه باز به شـرح و بیان برهان این ادعا می پردازد که باز به دلیل عـدول خودش از اصل ادعا از آوردن آن صـرف نظر می شود.

صـدرا برای این «وحـدت موجود» با دقت تمام برهان می آورد و به توضـیح مقـدمات برهان می پردازد تا هیـچ جای شـبهه ای باقی نگذارد که در سطرهای آتی به آن برهان خواهیم پرداخت.

۱- فصل دوازدهم از فصول «السفر الثالث فی العلم الالهی».

تقریر دوم:

«الفصل الثانی عشر: فی انّ واجب الوجود تمام الاشیاء وکل الموجودات والیه یرجع الامور کلّها» سپس قبل از ورود به برهان این ادّعا، می گوید: «هذا من الغوامض الالهیّه الّتی یستصعب ادراکه الاّ علی من آتاه اللّه من لدنه علماً و حکمه: این از غوامض الهیه است که درک آن سخت دشوار است مگر برای کسی که خداوند علم لدنی و حکمت لدنی به او داده باشد».

این عبارت از رندی های صدرا است. اولاً هم مدعا و هم برهان آن برای همگان قابل درک است.

ثانیاً: اگر دیگران (که مانند صدرا علم لدنی و حکمت لدنی ندارند) نتوانند این مسأله غامضه را درک کنند با توضیحی که خود ایشان می دهد، بدون علم و حکمت لدنی، خواهند فهمید و گرنه تدوین و توضیح اصل مدعا و برهان آن از ناحیه صدرا لغو می شود و یک شخصیت بزرگ که مدعی علم لدنی و حکمت لدنی است به کار بی فایده و «لغو» نمی پردازد. پس هیچ نیازی به این عبارت نبود.

ثالثاً: این عبارت در ذهن خواننده زمینه را آماده می کند که اگر ادعای صدرا را مخدوش بداند در خویشتن خویش شک کند نه در قول و طرز تفکر و برهان صدرا. در آن مَثِل مشهور گفته شده «صالح عمل ها می بینند غیر صالح عمل ها نمی بینند» و صدرا می گوید:

دارندگان علم لدنی سخنم را تصدیق می کنند و هر کس حرف من را تصدیق نکند عیب در خودش هست.

مشابه این عبارت را در بیانات ائمه طاهرین می توان یافت لیکن:

۱ – حتی از ائمه نیز با این طول و عرض و عمق، چنین عبارتی صادر نشده است که موضوع را از غوامض الهیه بدانند و هم با این ابهت و هیمنت آن را توصیف کرده آنگاه به توضیح آن بپردازند که مصداق «لغو» باشد.

۲ – بودند صوفیانی که ادعای معراج کرده و گاهی خودشان را هم دوش پیامبرصلی الله علیه وآله، کرده اند؛ لیکن علم لدنی و حکمت لدنی را به این گونه کسی ادعا نکرده است. صدرا برای اکمال و تکمیل این رندی و برای آن که زمینه ذهنی مذکور را در خواننده کاملاً ایجاد کند نه تنها ادعائی شبیه ادعای پیامبران و ائمه معصومین کرده است بل عبارت را در قالبی ریخته است (که به اصطلاح از مرگ بگیر تا خواننده به تب راضی شود.) تا بتواند ادعای او را در کنار ادعای پیامبران و امامان جای بدهد.

برهان: برهانی که بر اساس علم و حکمت لدنی تنظیم شده به شرح زیر است:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الجهات.

کبری: کل بسیط الحقیقه کل الاشیاء.

نتیجه: فهو کل الوجود کما انّ کله الوجود.

نقد:

بر فرض صحت این برهان و پذیرش آن بدون چون و چرا، وقتی که محمول در کبرای برهان «کل الاشیاء» است؛ چرا نتیجه «کل الوجود» می شود؟ چرا نمی فرماید «فهو کل الاشیاء»؟ آیا این یک اشتباه است یا ناشی از یک نگرانی و عدم اعتماد به علم لدنی خود؟ آیا بر صدرای بزرگ سزاوار است که مرتکب اشتباهی بشود که از یک طلبه مبتدی «منطق خوان» پذیرفته نیست -؟ چگونه می شود باور کرد بنیان گذار حکمت متعالیه در ابتدایی ترین مسأله و در الف بای منطق این چنین دچار لغزش شود؟

تقریر سوم:

وی در جلد دوم صفحه ۳۸۶ برای همین ادعای «وحدت موجود» برهان را به شرح زیر آورده است:

صغری: واجب الوجود بسیط الحقیقه غایه البساطه.

کبری: وکل بسیط الحقیقه کذلک فهو کل الاشیاء.

نتیجه: فواجب الوجود کل الاشیاء لا یخرج عنه شی من الاشیاء.

پس همان گونه که در هر دو مورد، ادعا «وحدت موجود» است - وحدت اشیاء است - برهان نیز در هر دو مورد همان «فواجب الوجود کل الاشیاء» یعنی «وحدت موجود» را نتیجه می دهد.

بنابراین نتیجه ای که در جلد ۶ آمده ناشی از عدم اعتماد به شیوه و استدلال خود، است. گرچه اتکاء به علم لدنی هم داشته باشد. و تاکید نتیجه با جمله «کما اَنّ کلّه الوجود» نشان می دهد که وی دچار اشتباه مبتدیان نگشته بل یا در مقام رندی است که خواننده از ادعای «وحدت موجود» و برهان وحدت موجود، نتیجه «وحدت وجود» بگیرد یا شدت نگرانی، وی را به یک تنزل و احتیاط سوق داده و بر قلمش مسلط گشته و او را به این لغزش مبتدیان دچار کرده است؛ امّا در برهان مجلد دوم این رندی یا این احتیاط کنار گذاشته شده و با مرادنگی تمام و گستاخی کامل هم ادعا و هم برهان بر «وحدت موجود» و «وحدت اشیاء» آمده است.

برهانِ برهان:

کبرای برهان که «کل بسیط الحقیقه کذلک فهو کل الاشیاء» فعلاً یک ادعاست و نیازمند برهان است. صدرا در توضیح و اثبات کبرای فوق می گوید: از جانبی می گوییم خدا هست و اگر از جانب دیگر بگوییم: خدا شجر نیست، خدا حجر نیست، خدا انسان نیست و... در این صورت وجود خداوند قائم می شود از «بودها» و «نبودها» - از هست ها و نیست ها - و به طور خلاصه: خداوند از دو حیثیت «هست» و «نیست» برخوردار می شود و «شی» و «لا شی» هر دو مقوم ذات او می شوند و نتیجه این «مرکب بودن خدا» می شود.

از هر «نیست» که شما بگویید و از هر شی ای که آن را از وجود خدا سلب کنید یک جنبه برای خدا داده اید و چنین وجودی مرکب می شود. به عبارت ساده تر: هر چیزی که شما بتوانید چیزی را از او سلب کنید آن چیز قهراً مرکب است.مثلاً این که می گویید «انسان شجر نیست» همین سلب شجریّت از انسان دلیل مرکب بودن انسان است. بنابراین نمی توان هیچ شی از اشیاء را از خداوند سلب کرد.

صدرا بدین ترتیب «مفهوم خدا» را از «ترکیب» نجات می دهد؛ لیکن واقعیت خارجی وجود خدا را دچار ترکیب مرکبات خارجی می کند!!!. بل مرکبات خارجی را عین خدا می داند.

چه می شد (مثلاً) اگر مفهوم خدا مرکب می ماند؛ امّا ذات واقعی خداوند غیر مرکب می ماند؟! چه می شد اگر صدرا می فرمود: مفهوم خدا در ذهن از دو جنبه «هست» و «نیست» مرکب می شود؛ امّیا این مفهوم ذهنی مصداق خارجی ندارد و در خارج همه اشیاء غیر از خدا هستند؟

صدرا در موارد زیادی بدین گونه حکم کرده است همان طور که در فصل پنجم از موقف ثانی (جلد ششم) می گوید: «الفصل الخامس: ایضاح القول بانّ صفاته الحقیقیه کلها ذات واحده لکنّها مفهومات کثیره.»

همان گونه که در این عبارت صفات خدا را در خارج یک و واحد می داند با این که آن ها در ذهن مفهومات کثیره هستند یعنی به «عدم تطابق ذهن و خارج» رای می دهد و هیچ اشکالی نیز در آن نمی بیند؛ چرا در مسأله مورد نظر همین رفتار را نمی کند؟

چرا نمی گوید: سلب اشیاء از خداوند در عالم ذهن مرکب بودن خدای ذهنی را لازم گرفته است و این لازم نگرفته که خداوند واقعی را بسیط ندانیم و اشیاء را نیز از او سلب نکنیم - ؟! این اولاً.

ثانیاً: برهان دوم به شرح زیر می شود:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه.

کبری: و کل بسیط کذلک لا یصح سلب شی ء عنه (والاّ صار مرکباً).

نتیجه: فالواجب تعالی لا یصح سلب شی ء عنه (فالواجب تعالی کل الاشیاء).

امّا روشن است که اطلاق کبرای این برهان مخدوش است؛ زیرا آن چه صدرا ثابت کرده مقید است نه مطلق؛ زیرا مقدمات او را «مفهوم» ها و «مفاهیم» تشکیل می دهند پس باید بگوید:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه (مفهوماً وواقعاً).

کبری: و کل مفهوم بسیط کذلک لا یصح سلب مفهوم من المفاهیم عنه.

نتیجه: فمفهوم الواجب لا یصح سلب مفهوم من المفاهیم عنه.

در این صورت هم برهان صحیح می شود و هم نظر به اصل «عدم ملازمه میان هر قضیه ذهنی باعینیت» گفتن چنین قضیه ای در عالم ذهن و علم ذهن شناسی هیچ اشکالی ندارد. آری ذهن این است و عالم ذهن چنین است.

مشکل صدرا در این است که چون در صغری محمول «بسیط الحقیقه» هم می تواند به موضوع «مفهوم الواجب» حمل شود و هم می تواند به موضوع «واقعیه الواجب» حمل شود و هر دو قضیه صادق است از این اشتراک در صدق، دچار تو هم اشتراک صدق در کبری می شود.

به دو قضیه زیر توجه فرمایید:

۱ - الواجب تعالی بسیط الحقیقه مفهوماً.

۲ - الواجب تعالی بسیط الحقیقه واقعاً.

هر دو قضیه صحیح و صادق هستند امّا تنها قضیه اول می تواند صغرا برای صدرا باشد.

به دو برهان زیر توجه کنید:

برهان اول:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه مفهوماً.

کبری: وکل بسیط الحقیقه مفهوماً لا یصح سلب مفهوم عنه.

نتیجه: فمفهوم الواجب تعالی لا یصح سلب مفهوم عنه (مفهوم الواجب کل المفهومات).

این برهان صحیح است و یک نتیجه ذهن شناسی و مفهوم شناسی را به ما می دهد که در علم ذهن شناسی و نیز شناخت تطابق ها و عدم تطابق ها بهره زیادی به ارمغان می آورد.

برهان دوم:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه واقعاً.

کبری: وکل شی ء واقعی بسیط کذلک لا یصح سلب شی ء عنه.

نتیجه: فالواجب تعالی واقعاً، لا یصح سلب شی ء عنه. (فالواجب کل الاشیاء).

مشاهده می کنید که کبرای این برهان غلط است و از هر شی واقعی (خدا باشد یا غیر خدا) می توان اشیاء دیگر را سلب کرد. اشیاء مرکب را از شی مرکب (زید شجر نیست، حجر نیست و...) شی بسیط را از شی مرکب (زید خدا نیست) و اشیاء مرکب را از شی بسیط (خدا شجر نیست، خدا حجر نیست و...).

مردم روزانه هزاران بار این گونه سلب ها را می کنند هیچ عاقلی، عقلی، خدایی، پیامبری و ذی شعوری این سلب ها را غلط و نادرست نمی داند. بل عکس این ها را خلاف، نادانی، بی خردی، ضد عقل و تعقل و دیوانگی می دانند.

یعنی کبرای «وکل شی ء بسیط واقعی کذلک لا یصح سلب شی ء عنه» در نظر همگان غلط است و از اوضح الواضحات می باشد.

پس چیزی که صدرا را دچار اشتباه کرده عدم تقیید قضیه در صغری و سرایت دادن «اطلاق صدق» در صغری به کبری است او باید اولاً صغری را مقید بیاورد گرچه اطلاق آن نیز صحیح است؛ لیکن اطلاق صغری با کبرای او سازگار نیست. و ثانیاً باید کبری را نیز مقید به «مفهوم» کند تا مقدمات برهان صحیح باشد و نتیجه صحیح بدهد.

نقص و اشکال این برهان صدرایی روشن و واضح است ولی نمی دانم چرا بعضی ها از مشاهده آن عاجزند!؟ ظاهراً ادعای علم لدنی و حکمت از ناحیه صدرا این بعض را دچار خود کم بینی عجیب و درهم شکننده ای کرده است.

برای آزمایش همین برهان را بنویسید و به دست یک طلبه مبتدی ای که منطق ارسطویی را فهمیده است بدهید خواهید دید فوراً مخدوش بودن آن را به شما توضیح خواهد داد.

صـدرا بـا این گونه برهـان هـا، ادعاهـای کشف و شـهودی و اشـراقی صوفیان را مبرهن کرده است و با چنین برهان هایی میان اشراق اشراقیان و مشیِ مشاییان آشتی داده و حکمت متعالیه را بنا نهاده است.(۱)

برهان دیگر برای وحدت موجود:

این موضوع یعنی «وحـدت موجود» از موضوعاتی است که سـخت مورد علاقه صدرا بوده است او در فصل دوازدهم از موقف سوم سعی کرده است که ثابت کند اقتضای ایجابی حکمت ارسطویی و مبانی حکماء غیر از وحدت موجود، نمی تواند باشد و نیز کوشـش کرده که آرای آن عـده از صوفیان که به وحـدت موجود قائل هسـتند، را توضـیح دهـد و این گروه از صوفیان را «الصوفیه المحققین» نامیـده است و بـا این قیـد صوفیـانی که به وحـدت وجود بـاور دارنـد و صوفیـانی که احیاناً نه به وحـدت موجود قائل هسـتند و نه به وحـدت وجود، کنار گذاشـته می شوند ولی در کتاب عرشـیه که خود صدرا به وحدت وجود تنزل می کند گروه دوم از صوفیان نیز مورد تایید وی واقع می شوند.

این فصل یکی از فرازهای «آشتی میان اشراق و فلسفه مشاء» است که صدرا سعی در انجام آن داشته است. وی در این فصل به توضـیح چهار اصل می پردازد و در پایان اصل اولی می گویـد: «فعلم من هذا انّ الاشـیاء الکثیره المتکثره الوجود توجد بوجود واحد.» و این تضاد ریاضی بل تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» را ادامه می دهد.

من سـعی می کنم احترام این مرد بزرگ را طوری حفظ کنم که حتی سخنم بویی از - خدای نکرده - تحقیر یا هر معنی منفی دیگر، نداشـته باشد و صـرفاً یک بحث نقدی علمی و فلسـفی انجام دهم. در این جا هم می گویم «تناقض ریاضی یعنی بدیهی ترین سفسـطه» همان طور که بزرگان سوفسـطایی یونان قدیم را سوفسـطایی می نامیم با حفظ کامل احترام شان؛ همان طور نیز بل بیش از آن با حفظ احترام و ارج بر نبوغ صدرا، این عبارت را به کار می برم.(۲)

اگر من به جای او بودم و به آن مقـدمات و سـبک و شـیوه او پیش می رفتم، ذرّه ای از «وحدت» فراتر یا کوتاه تر نمی رفتم (؛ زیرا مقـدمات و شـیوه او ایجاب می کنـد که «کثرت» را خیال و تو هم بـدانیم و هیـچ نیازی به باور به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، نبوده و نیست) و خودم را به این تناقض ریاضی گونه گرفتار نمی کردم.

صدرا برای کاسـتن از صدق و هیمنه «سفسطه» برای کثرت نیز حرمتی قائل می شود؛ لیکن سقوط به تناقض مذکور، سهمگینی این سفسـطه را شدیـدتر می کند در حدی که عقل و تعقل به مراتب بیش از آنچه در مشـرب سوفسـطائیان کوبیده و مضـمحل می شود، کوبیده و مضمحل می گردد.

اگر حکمـت متعـالیه بـا اصـول ویژه اش از آن جملـه اصـل «وحـدت موجـود» و ایـن تنـاقض، یـک فلسـفه اسـت پس سفسـطه سوفسطائیان عالی ترین فلسفه است.

بررسی مسأله وحدت وجود در عرشیه

اینک مسأله را در کتاب عرشیه صدر المتألهین بررسی کنیم:

گفته شد: عرشیه آخرین کتاب صدرا است و او در این کتاب از «وحدت موجود» به «وحدت وجود» تنزل کرده است. یعنی جریان بزرگی از صوفیان را که به «وحدت موجود» معتقد هستند و شعار «انالحق» یا «مافی جبّتی الاّ اللّه» سر می دهند را از شمول این «آشتی بزرگ» کنار گذاشته و از مبرهن کردن شعارهایشان صرف نظر کرده است؛ لیکن مجدداً و دوباره بل برای چندمین بار (در اسفارو) در عرشیه این برهان را تکرار کرده است امّا همان طور که پیشتر گفته شد صغری و کبری را بر اساس «شی» و «اشیاء» آورده و نتیجه «وحدت وجود» گرفته است نه وحدت موجود و وحدت اشیاء.

۱- خود صدرا در این مورد می گوید «نحن جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقه للقوانین البرهانیه». اسفار،ج ۳.
۲- ارسطو می گفت: «افلاطون گرامی است ولی حقیقت گرامی تر است». تاریخ فلسفه ص ۵۹.

نقد اولین مسأله عرشیه:

صدرا در اولین مسأله عرشیه می گوید: «المشرق الاول: فی العلم باللّٰه وصفاته واسمائه وآیاته وفیه قواعد قاعده لدنیّه فی تقسیم الموجود و اثبات اوّل الوجود.»

نقد:

۱ - «العلم باللّٰه»: این همان خشت اولی است که معمار حکمت متعالیه آن را می نهد این خشت نه تنها کج نهاده می شود بل اساساً موهوم است و چنین خشتی وجود ندارد؛ زیرا همان طور که پیشتر توضیح داده شد علم به «ذات اللّٰه» محال است و خداوند هرگز مشمول تحلیل عقلی نمی شود، ذات خدا قابل درک عقلی نیست عقل مخلوق خداست ذات خدا نه معقول است و نه عاقل، خداوند خالق عقل است. کیف یجری علیه ما هو اجراه.(۱)

صدرا در موارد متعددی تصریح کرده است که خداوند «قابل تحلیل عقلی» است از آن جمله در جلد ۲ صفحه ۳۶۹ هنگام بحث از وجود خدا می گوید: «ولو بحسب العقل بضرب من التحلیل» و نیز در جلد ۶ صفحه ۱۱۱ و ۱۱۲ می گوید: «ولو بحسب اعتبار العقل وتحلیله».

عقل مخلوق، خدا را که خالق است تحلیل می کند!؟! عقلِ محدود، خدا را که نامحدود است تحلیل می کند!؟! ولی واقعیت این است که عقل تنها می تواند صفاتی را برای خدا نسبت دهد و آن ها را عین ذات خدا بداند یا صفاتی را از خدا نفی کند؛ امّا هرگز نمی تواند در ذات خدا به تحلیل بپردازد البته فرق میان این دو دقیق و ظریف است.

۲ - «قاعده لدنیّه»: این همان ادعای لدنی و حکمت لدنی است که صدرا در اسفار و عرشیه قبل از ورود به این مبحث آن را به اصطلاح علم می کند که پیشتر با کمال حفظ احترام این مرد بزرگ گفته شد این یک رندی و رفتار رندانه است که صد البته وی بهره وافری در تحت تأثیر گذاشتن خوانندگانش و پیروانش از این ادعا برده است.

۳ - «تقسیم الموجود»: با این عبارت سخن را از «موجود» شروع می کند لیکن خواهیم دید که «وحدت وجود» را نتیجه خواهد گرفت؛ نه «وحدت موجود» را بر خلاف اسفار.

به ادامه سخن صدرا توجه کنید: «انّ الموجود امّا حقیقه الوجود او غیرها ونعنی بحقیقه الوجود ما لایشوبه شی ء غیر الوجود من عموم او خصوص او حدّ او نهایه او ما هیه او نقص او عدم وهوالمسمّی بواجب الوجود.

نقد:

۱ - بنابراین خداوند در عین این که «موجود» یعنی دارای وجود خارجی و واقعی است و صرفاً یک مفهوم نیست، «حقیقه الوجود» هم هست. حقیقه الوجود یک مفهوم ذهنی است بدین ترتیب ذات خدا ابتدا موجود واقعی و سپس بلافاصله تبدیل به

یک مفهوم صرفاً ذهنی می شود.

۲ – صدرا برای فرار از «مفهوم صرف شدن خدا» می گوید: «ونعنی بحقیقه الوجود ما لا یشوبه شی ء غیر الوجود» امّا در حقیقت بر «صرف الوجود» و «مفهوم صرف ذهنی بودن» تاکید می کند.

امّا لفظ «لایشوبه» سخت فریبنده است او خواننده را بین المحذورین قرار می دهد: یا باید بگویی وجود خداوند آمیزه دارد یا باید بگویی آمیزه ندارد. پس ناچاری بگویی آمیزه ندارد. و در این صورت غیر از حقیقه الوجود چیزی نیست.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: خدا هیچ آمیزه ای ندارد در عین حال صرف الوجود و مفهوم ذهنی هم نیست. می پرسی چگونه هم آمیزه ندارد و هم صرف الوجود نیست بل موجود است – ؟ می گوید: این حقیقت و واقعیت را هرگز درک نخواهی کرد عقل از این درک عاجز است؛ زیرا عقل مخلوق است و بنا است که در عالم مخلوقات به تحلیل بپردازد و نباید از قلمرو خود خارج شود.

خود صدرا در این مقال بین المحذورین قرار می گیرد: یا باید بگوید خدا حقیقه الوجود به معنای صرفاً مفهوم ذهنی است و وجود خارجی ندارد و «موجود» نیست و یا باید بگوید: مرادم از حقیقه الوجود «موجود» است. همان طور که آغاز سخن را با «موجود» شروع می کند.

۱– آدرس این حدیث پیشتر گذشت.

اگر «موجود» است پس بنابر مبنای او بی تردید «مشوب» است گرچه عموم، خصوص، حدّ، نهایه، ماهیه، نقص و عدم را از او سلب کنیم. بالاخره یا موجود است و مشوب و یا تنها وجود ذهنی است و غیر مشوب.

مکتب اهل بیت علیهم السلام: خداوند موجود است و در عین حال مشوب هم نیست.

سوال: چگونه ممکن است هم موجود باشد و هم غیر مشوب.

پاسخ: این که هر چیزی یا مشوب است و یا صرفاً و تنها وجود ذهنی می شود، یک قانون از قوانین طبیعت است، ناموسی از نوامیس کائنات است. این قانون و این ناموس شامل خدای کائنات نمی شود.

شیوه بحث ارسطوئیان از آن جمله حکمت متعالیه همیشه بر این پایه استوار است که قوانین کائنات را بر خدا شمول دهند در حالی که خداوند خالق این قوانین و نوامیس است نه مشمول آنها (کیف یجری علیه ما هو اجراه). این شیوه اساسی ترین و در عین حال غلطترین پایه فلسفه ارسطویی است.

۳ - وقتی که ذات خدا را مشمول عقل و مشمول تحلیل عقل بدانیم آنگاه نفی عموم، خصوص، حدّ، نهایت، ماهیت، نقص و عدم، نتیجه ای ندارد غیر از نفی وجود واقعی خداوند پس از این مرحله هر چه سعی کنیم که به این مفهوم ذهنی یک هویت خارجی بدهیم بی فایده وتوجیه محض، لفّاظی محض، خواهد بود که هیچ معنای معقولی در بر نخواهد داشت. پس بهتر است بل لازم و ضروری است که از آغاز تعقل را بر ذات خداوند شامل نکنیم.

مگر اولین خشت منطق ارسطویی از «تصور» و «تصدیق» شروع نمی شود؟

چیزی، شیئی که قابل تصور نیست چگونه می تواند قابل تحلیل و برهان باشد؟

ذات خداوند قابل تصور نیست هر چه درباره خدا تصور کنی، هر تصوری که از خداوند داشته باشی آن خدا نیست بل مخلوق ذهن جناب عالی است. چیزی که «لا-یتصور» است چگونه می تواند موضوع منطقی یا فلسفی ارسطویی قرار بگیرد!؟! فرض کنید من نمی گویم ذات خدا قابل تحلیل عقلی نیست، سخنم را پس می گیرم و حدیث «کیف یجری علیه ما هو اجراه» را که مرتب تکرار می کنم آن را نیز - در عین این که حکم مسلم عقلی است - کنار می گذارم و فرض کنید اهل بیت علیهم السلام نیز ما را از شمول دادن عقل بر خداوند نهی نکرده اند آن همه احادیث را کنار بگذاریم، با اساسی ترین مبنای خودتان چه کار می کنید؟

آیا اساس منطق خودتان را انکار و نفی می کنید چگونه شیء لا-یتصور را به زیر تحلیل های تصوری می کشید آنگاه بر اساس این اقدام ناصحیح به بحث و برهان می پردازید؟!

یا مدعی هستید که ذات خداوند قابل تصور است!؟! چگونه اولین خشت و اولین مبنای تان را تکذیب می کنید؟ آیا توجه

ندارید که با این شیوه کاخ فلسفه تان را داغون می کنید؟ آیا این اعتراف به موهوم بودن همه کاخ فلسفه تان نیست؟!

۴ – شاهد دیگر: خدا را مشمول عقل کردن آوارگی های زیادی را در پی دارد از آن جمله در همین عبارت بالا که صدرا «ماهیت» را از خداوند سلب می کند و درست هم هست؛ لیکن او به صورت مکرر به «هویت خدا» تصریح کرده است این چه تناقضی است که از طرفی می گوید خداوند ماهیت ندارد از طرف دیگر می گوید خدا هویت دارد. آیا ماهیت همان ماهویت نیست؟ ماهیت و هویت هر دو یعنی «چیستی» اگر کسی بگوید «خداوند چیست» پرسش بی جایی کرده است؟ این پرسش او مفهوماً و واقعاً غلط است؟

هم او حق دارد چنین پرسشی را بکند و هم پرسش او مفهوماً و واقعاً درست است.

بلکه مراد از نفی ماهیت این است که هر ماهیت و هویت که درباره خداوند تصور کنی خداوند آن نیست خالق آن است. اساساً خداوند وجودی است و موجودی است که وجودها و موجودها و ماهیت ها را پدید آورده است.

امّا در شیوه ارسطوئیان سلب ماهیت از خداوند درست با سلب وجود خارجی از خداوند مساوی می شود آنگاه به توجیهات می پردازند که خداوند وجود خارجی هم دارد لیکن با همه این توجیهات و پذیرش تناقض ها به وسیله توجیه، باز خدای شان در خارج از ذهن «فعل محض» می شود «تماشاگر محض» نه «فعّال» که فعال بودن خداوند نص آیات و احادیث(۱) و اساس خدا شناسی عقلا است. خدایی که «فعل محض است» و فعال نیست و ناتوان از هر کار حتی ناتوان از «اصدار» بوده و «مصدر صرف» است، خدایی نیست که بتوان در پیشگاهش دعا کرد و چیزی از او خواست حتی نمی توان از او آمرزش طلبید.

۱– آیات بعنوان نمونه: ۱) خالدین فیها ما دامت السموات والارض الاّ ماشاء ربّك انّ ربّك فعال لما یرید. هود / ۱۰۷ ۲) فعّال لما یرید. بروج / ۱۶ حدیث بعنوان نمونه: «قال ابوعبداللّه علیه السلام... هو متعالٍ نافذُ الاراده والمشیئه فعّال لما یشاء: امام صادق علیه السلام فرمود: خدا مقامش عالیست، اراده و خواستش نافذ است، آنچه خواهد انجام دهد.» اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۳

صدرا در جلد ۶ صفحه ۲۷۸، از اثولوجیای ارسطو چنین نقل می کند «لمّا لم یکن له هویه انبجست منه الهویات». ابتدا ماهیت را به هر معنی و مفهوم از خداوند نفی می کنیم سپس هویت را نیز به هر معنی و به هر مفهوم از خداوند نفی می کنیم در این صورت جایی برای «هو» نمی ماند و درویشان و صوفیان بی چاره شده، دیگر نمی توانند «یا هو» بگویند.

حقیقت این است که ماهیت به هر معنی و مفهوم از خداوند سلب و نفی می شود و همین طور هویت لیکن به هر معنی و به هر مفهوم که ما انسان ها تصور کنیم. و گرنه خداوند هویت دارد هویتی که نه به تصور ما می آید و نه در ذهن ما مفهوم می شود(۱): قل هواللّٰه احد و صدها «هو» که در قرآن و حدیث وجود دارد.

امّا انسان های عاقل هرگز این هویت را درک نخواهند کرد؛ زیرا این هویت غیر از هویت هایی است که قابل تصور ذهن و قابل فهم ذهن انسان ها باشد. نفی این هویت از خدا مساوی نفی وجود خارجی و واقعی خداوند است و از توجیهات نیز کاری ساخته نیست. هیچ سفسطه ای به وسیله توجیهات، فلسفه نمی شود. چه بزرگوار و با صداقت بودند سوفسطائیان اولیه که هرگز سعی در تبدیل کردن سفسطه شان به فلسفه نکردند.

سوال و جواب:

سوال: هر هویت محدود کننده است اگر خداوند هویت داشته باشد پس وجودش محدود است -؟

پاسخ: این که می گویید «هر هویت محدود کننده است» درست است و یک قانون و ناموس است لیکن یکی از قوانین و نوامیس این طبیعت و کائنات است. لطفاً این قانون را که مخلوق خداست بر خود خدا شمول ندهید.

۱- در حدیثی سائل از امام علیه السلام در مورد هویت و ماهیت خداوند سوال می کند: قال له السائلُ فَلَهُ انّيةٌ ومائيةٌ؟ قال علیه السلام: نعم لا يثبت الشّى ء الاّ بانّيّةٍ ومائيّه: سائل گفت: خدا را انّیّت و مائیّت باشد؟ فرمود: آری جز با انّیّت ومائیّت چیزی ثابت نشود. اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۲ مرحوم صدر المتألهین در شرح خود بر اصول کافی در توضیح این حدیث می گوید: انّیّت «وجود خاص اشیاء» است در مقابل مفهوم عام و مشترک «وجود» که بر همه چیز از واجب الوجود و ممکن الوجود، صادق است و مفهومی است ذهنی خارج از حقیقت اشیاء و از بیان امام معلوم شد که «مفهوم عام وجود» خارج از «وجود خاص» خداوند است. سائل می گوید: آیا برای خداوند وجود خاصّی غیر از مفهوم عام وجود، هست؟ نقد: همین اعتراف صدرا کافی است که خداوند «وجود خاص» دارد. یعنی خداوند «خصوصیت» دارد. اکنون این خصوصیت را هر چه می خواهید بنامید: هویت، انّیّت، ماهیت یا هر لفظ و تعبیر دیگر. صدرا ادامه می دهد: امّا مائیت یا ماهیت دو معنی دارد اول ماهیت در مقابل وجود چنان که گوییم ماهیت ممکن خارج از وجود اوست و عموم و اشتراک عارض این ماهیت شود پس خدا ماهیت به این معنی ندارد. دوم: ماهیت یعنی ما به الشی ء هو هو است و برگشت این عبارت به حقیقت ذات است و مائیت در کلام سائل و امام علیه السلام به این معناست که برای خدا ثابت فرموده است پس هویت با ماهیت فرق دارد. نقد: پس در نتیجه معلوم می شود که خداوند به هر صورت مائیت و ماهیت دارد لیکن نه مثل روال رندانیا از سنخ مائیت و ماهیت

ممکنات. امّا این بیان وی چگونه می تواند با سایر سخنان و باورهای او در اسفار و بویژه با همین مطلب او در عرشیه سازگار باشد؟ اثبات خصوصیت برای خدا در توضیح این حدیث و نفی هر خصوصیت از خدا در متن عرشیه، آیا تناقض نیست؟! باز نگاهی دیگر به اولین جملات عرشیه: انّ الموجود امّا حقیقه الوجود او غیرها و نعنی بحقیقه الوجود ما لا یشوبه شی ء غیر الوجود من عموم او خصوص...

من نیز دچار تناقض شدم! خدا هویت دارد اما محدود نیست. نه این تناقض نیست؛ زیرا می گویم خدا هویت دارد ولی حقیقت این هویت چیست، نمی دانم. اینقدر می دانم که هویتی است غیر از هویت ها «شـی ء لا کالاشیاء» شما که هویت راحتی با این معنی هم از خدا نفی می کنید چاره ای ندارید بگویید «لیس بشی». و آن خدای «فعل محض» و «غیر فعال» را نیز باده ها توجیه بر عقل تان تحمیل می کنید.

من می گـویم «له هویه لاـ کالهویـات» می پرسـید آخر آن هویت چیست؟ می گویم نمی دانم. شـما از این نمی دانم پرهیز می کنیـد و می خواهید بوسـیله عقل که مخلوق خداست خدا را تحلیل کنید. اشـکالی ندارد همین کار را انجام دهید لیکن در این پیمایش به ده ها «نمی دانم» بزرگ تر از «نمی دانم» من سـقوط می کنید و اعتراف هم می نمایید. فرق میان من و شـما در این است که در آخر کـار شـما واقعیـات ملمـوس خـارجی را انکـار می کنیـد و در عین فیلسـوف بودن ره آوردی غیر از سفسـطه ندارید.

در اینجـا اشـعار محمـود شـبستری را در ایـن مسـأله نمی آورم و اعلاـم می دارم که مبـانی و ره آورد و اشـراقات او را نیز نمی پـذیرم؛ زیرا هر کس و هر فلسـفه و هر اشـراق و هر کشـف و شـهود کـه غیر از راه و روش قرآن و اهـل بیـت علیهم السلام را پیموده همه شان اجاق هایی هستند که دودشان از یک دودکش خارج می شود.

او عقـل را ناتوان از درک ذات خـدا و مخلوق محـدود، می دانـد امّا به جای عقل به عشق متوسل می شود در حالی که مطابق مکتـب و فلسـفه قرآن و اهـل بیـت علیهم السـلام عشـق نیز مخلـوق خـدا و نـاتوان تر از عقـل و محـدودتر از آن است و چـون چهارچوبه معینی ندارد حد و مرز حقایق و موهومات را هرگز نمی تواند بشناسد. لیکن شبستری ناتوانی عقل را به صورت زیبا توضیح داده است.

ادامه سخن صدرا در چگونگی وجود واجب الوجود

فنقـول لـو لم تکن حقیقه الوجود موجوده لم یکن شـی ء من الاشـیاء موجوداً لکن اللاـزم باطـل بـدیههً فکـذا الملزوم: پس می گوییم اگر «حقیقه الوجود» موجود نباشـد لاـزمه اش این است که هیـچ شـی از اشـیاء نمی توانـد موجود باشـد ولی باطل بودن لاـزم، روشن است - چـون می بینیم که اشـیاء وجـود دارنـد - پس همین طور است ملزوم. پس حقیقه الوجـود موجود است و واقعیت خارجی دارد.

نقد:

۱ - بلی حقیقه الوجـود در خـارج هست و انکـار آن عین سفسـطه است امّـا حقیقه الوجـود بـدون هـویت حتی آن هـویت که ارسطوئیان نامش را «فعل محض» - فعلیت محض - می گذارند غیر از مفهوم ذهنی چیزی نیست و نمی تواند در خارج موجود باشـد از یک طرف نامش را «حقیقه الوجود» بگـذاریم و از جانب دیگر هر هویت را از او نفی کنیم و در عین حال بگـوییم در خارج موجود است این مغالطه ای بیش نخواهد بود. درست مانند مغالطه «مشوب و شوب» که گذشت.

فلسـفه قرآن و اهل بیت علیهم السـلام: هر موجود هویت دارد و گرنه نمی توانـد وجود خارجی داشـته باشد؛ لیکن هویت خدا «هویه لا کالهویات» است.

۲ – ارسـطوئیان ظاهراً از «نمی دانم» هراسـی دارنـد و به اصـطلاح نه می خواهنـد عقل را تعطیل کننـد و نه می خواهنـد حـد و مرزی برای کـاربرد عقل قائل شونـد و لـذا چتاره اره ای ندارنـد که بگوینـد «خداونـد عقل محض» است نه خالق عقل، و ذات خداوند را قابل تعقل می دانند.

صدرا در صـفحه ۲۷۰ جلد ۶، اسـفار می گویـد: «وذلک الوجود هو بعینه عقل لـذاته و عاقل، فواجب الوجود عاقل لذاتهبـذاته فعقله لذاته عقل لجمیع ماسواه».

اشکال ها:

الف) خداوند عقل محض است: این همان عبارت اُخرای «فعل محض» است.

ب) این عقـل یا همراه با «تعقل» است یا نیست در صورت دوم بی هوده است و در صورت اول تعقل یک حرکت است و ذات خداوند منزه از حرکت است.

ج) اگر ادعـا شود «در عین عقل محض بودن تعقل هم هست بـدون حرکت» می گوییم این چگونه ممکن است تا چه رسـد به واجب، این تناقض نیست؟ می گویند «نمی دانم» پس بهتر است از اول لقمه را به دور سر نچرخانیم و بگوئیم عقل به ذات خدا راه ندارد.

حکمت متعـالیه هر چه هست برای خودش محترم بـا این همه نبایـد نـامش «فلسـفه یـا حکمت اسـلامی» گذاشـته شود؛ زیرا در فلسـفه قرآن و اهل بیت علیهم السـلام عقل مخلوق خـداست و خداونـد نه عقل است و نه عاقل و نه ذاتش قابل تعقل، او خالق عقل، خالق عاقل ها، خالق تعقل است. در هیچ جایی از قرآن و حدیث خداوند «عاقل» خوانده نشده است.

خداونـد عالم است نه بوسـیله عقل، عالم است نه به وسـیله تعقل، عالمی که عقل و عاقل و تعقل را آفریده است. پس اختلاف میان فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام با ارسطوئیات و حکمت متعالیه یک اختلاف مبنایی و بس اساسی است.

حکمت متعالیه بس محترم است و هرکس می تواند پیرو آن باشد ولی کسـی که پیرو قرآن و اهل بیت علیهم السلام است حق ندارد از آن پیروی کند تا چه رسد که نام آن فلسفه اسلامی باشد.

حتی به فرض این که فرمایش آنان صـحیح است و ما نه می فهمیم و نه توان فهم آن را داریم در این صورت نیز یک پیرو اهل بیت علیهم السـلام حق پیروی از حکمت متعالیه را نـدارد؛ زیرا قرآن و اهل بیت علیهم السـلام ما را از پیروی چیزهایی که نمی فهمیم منع کرده انـد. خداونـد متعـال می فرمایـد: «ولا تقف ما لیس لک به علم انّ السـمع والبصـر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسؤلاـ: پیروی مکن از چیزی که فهم و علم آن را نـداری؛ زیرا سـمع، بصـر و فؤاد هر کـدام از آنهـا در دنیـا و قیامت مسؤلیت دارند.»(۱) و آیات و هم چنین حدیث های متعددی نیز وجود دارد.

حقیقت این است که کسـی توان فهم را از دست می دهد که لوله کشـی شود و به اصطلاح فکر و اندیشه اش کانالیزه گردد و صد البته سخن از اتهام و متهم کردن دو جانبه یا یک جانبه نیست سخن از هر دو طرف با انگیزه حقیقت جویی است گرچه به دلیـل ناچـاری هر دو طرف از الفـاظ نامنـاسب اسـتفاده می کننـد؛ زیرا برای ادای این مفهوم لفظ دیگری وجود نـدارد و یا می خواهنـد بدون تعارف بحث علمی بکنند؛ چرا باید از حقیقت بگریزیم به راستی نفهمیدن، نفهمیدن است از سوی هرکس و از هر جانبی که باشد.

ادامه سخن صدرا:

«امّـا بیـان الملازمه فلأنّ غیر حقیقه الوجود امّـا مـا هیه من الماهیـات او وجود خـاصّ مشوب بعـدم او قصور، و کل ما هیه غیر الوجود فهی بـالوجود موجوده لا بنفسـها، کیف ولو اخـذت بنفسـها مجرده عن الوجود لم یکن نفسـها، نفسـها، فضـلاً ان یکون موجوده:

امّـا بیـان ملازمه: زیرا چیزی که غیر از «حقیقه الوجود» باشـد یـا ماهیتی است از ماهیات یا وجود خاصـی است که آمیزه ای از

عدم و نقص و قصور دارد و هر ماهیت غیر از وجود است و به وسیله وجود موجود می شود نه به نفس خودش و اگر ماهیت بنفسه و مجرد از وجود در نظر گرفته شود حتی نفسش نیز نفسش نمی شود تا چه رسد موجود باشد.

نقد:

۱ - ابتدا باید موضوع بحث به طور مشخص تعیین شود. بحث صدرا در موجود خارجی است یا در وجود ذهنی. بدیهی است که موضوع بحث موجود خارجی است نه خدایی که وجود ذهنی داشته باشد. و خودش در آغاز بحث بالفظ «موجود» این مسأله را تعیین کرده است؛ لیکن استدلال او مبتنی بر «تفکیک وجود از ماهیت» است همه ارسطوئیان اعلام کرده اند که این تفکیک فقط یک انتزاع ذهنی است و در خارج از ذهن وجود و ماهیت هر چیز یک «شی واحد» هستند پس این تفکیک در خارج باطل و فاقد حقیقت است و هیچ کاربردی ندارد و استدلال بر مبنای این انتزاع ذهنی در مورد موجودات خارجی (خواه خدا و خواه خلق) بنا کردن حقایق بر پایه «بی حقیقت» است پایه ای که فاقد حقیقت است.

اگر این «ابتنای حقایق بر فاقد حقیقت» را از استدلال صدرا بردارید دیگر چیزی نمی ماند.

۱- سوره اسراء / ۳۴.

۲ – ما می گوییم: برعکس: آنچه در خارج وجود دارد «موجود» است نه «حقیقه الوجود» حقیقه الوجود غیر از مفهوم ذهنی، چیزی نیست و چون شما نمی توانید (و نمی توانیم) هویت خدا را درک کنید برای سلب هر هویت از خدا او را به مفهوم صرفاً ذهنی تبدیل می کنید.

و موجود در خارج یا خدا و موجِد است و یا مخلوق و موجَد.

۳ – می فرماید: چیزی که غیر از «حقیقه الوجود» باشد دو چیز است:

الف) ماهیت.

ب) وجود خاص مشوب به عدم و قصور.

این شیوه مصداق «خود گفتن و خود شنیدن» است ما می گوییم وجود را آنطور تبیین نکن بگو: وجود یا واجب است و یا ممکن. همان طور که در ابتدای هر متن از متون تان می گویید.

و سپس بگو: موجود یا واجب است یا ممکن.

و سپس بگو: وجود یا موجِد است یا موجَد.

و آن گاه بگو: وجود یا خالق است یا مخلوق.

و بالاخره بگو: وجود یا متغیر است یا قیّوم.

و همین شیوه «خود گفتن و خود شنیدن» نیز مبتنی بر اصل ذهنی «تفکیک وجود از ماهیت» است که مصداق اتم مغالطه می باشد. شما در آغاز می گویید: واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود، آن گاه در پایان به «وحدت وجود» می رسید پس آنچه می ماند تنها ماهیات است پس بهتر است در آغاز بگویید: وجود یا واجب است یا ممتنع(۱) و دیگر نامی از ممکن نیاورید؛ زیرا نمی توانید آن وجود واحد را به دو بخش تجزیه کنید و بگویید یک بخش از این واقعیت واحد، واجب است و بخش دیگر ممکن؛ زیرا دچار تناقض می شوید.

آیا مبنای اولیه تان غلط است یا نتیجه گیری نهایی تان غلط از آب درمی آید؟ – ؟

ممکن است بفرمایید مادر آغاز «مفهوم کلی» را به واجب و ممکن و ممتنع تقسیم می کنیم نه وجود را، می گویم همین طور هم هست چون ممتنع صرفاً یک مفهوم ذهنی است و وجود خارجی ندارد؛ لیکن اگر مرادتان از تقسیم کلی به سه قسم، تقسیم تنها ماهیت است با فرض فارغ از وجود، در این صورت صرفاً تصورات ذهنی را تقسیم می کنید. پس چرا این مفهوم های ذهنی صرف را در همه جای فلسفه تان مبنای واقعیات قرار می دهید؟

فلسـفه قرآن و اهـل بیت علیهم السـلام هنگـام بحث از واقعیات نه کاری با وجود فارغ از ماهیت و هویت دارد – چرا که چنین وجودی را تنهـا مفهوم ذهنی و مخلوق ذهن می دانـد – و نه کـاری با ماهیت و هویت فارغ از وجود زیرا ماهیت فارغ از وجود نیز غیر از یک انتزاع ذهنی چیزی نمی باشد.

فلسـفه ارسـطویی در عرصه «شـناخت شناسـی» یک بینش «اصاله الـذّهنی» است لیکن حکمت متعالیه حتی از اصاله الـذّهن هم سقوط می کنـد و اگر بـا دقت، نظر شود نه بر اصـاله الـذهن، نه بر اصـاله العین و نه بر امر بین الامرین بـل به هیـچ پایه ای جز خیـال، مبتنی نیست حتی در خیـال بودن نیز یـک خیـال منسـجم نیست. چیزی است که دائمـاً در تناقضـات میـان عین و ذهن، تناقضات جدید احداث می کند با تناقض کار می کند و نتایج متناقض می دهد.

۴ – این که صدرا می فرماید: چیزی که غیر از حقیقه الوجود باشد دو چیز است:

الف) ماهیت.

ب) وجود خاص مشوب به عدم و قصور.

اولاً: این یک استقراء ذهنی است به عبارت دیگر یک استقراء تصوری است و می تواند به دلیل عدم حجیت استقراء (که یکی از باورهای اساسی ارسطوئیان است) زیر سوال برود.

۱– مراد «مفهوم یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود». لفظ «وجود» جهت صـراحت بیشتر و شفافیت سخن به کار گرفته شده است.

ثانیاً: اگر این استقراء ذهنی و عقلی را حجت بدانیم باز زمینه استقراء از قلمرو مخلوقات خارج نمی تواند شود؛ زیرا هر چه ذهن و عقل شما داوری کند در محدوده مخلوقات است نه شامل ذات خداوند.

۵ – صدرا در این بیان می خواهد ثابت کند که «حقیقه الوجود» در خارج از ذهن وجود دارد و «موجود» است و برای این سخنش برهان می آورد. اینک بررسی برهان او:

مقدم: لو لم یکن حقیقه الوجود موجوداً.

تالی: لم یکن شی ء من الاشیاء موجوداً.

وضع تالی: لکنّ الاشیاء موجود.

نتیجه: فحقیقه الوجود موجود.

ولی این برهان صدرا نادرست است و شکل صحیح این برهان چنین است:

مقدم: لو لم یکن حقیقه الوجود موجوداً بالشیئیه.

تالی: لم یکن شی ء من الاشیاء موجوداً.

وضع تالی: لکن الاشیاء موجوده.

نتیجه: فحقیقه الوجود موجوده بالشّیئیه (لا بما هو حقیقه الوجود).

نتیجه ای که صدرا در برهان بالا می گیرد نتیجه گیری مطلق از مقید است. شی حقیقه الوجود است با قید شیئیت، نه حقیقه الوجود محضاً.

چیزی که صدرا را از توجه به این حقیقت باز می دارد گریز از یک چیز است و آن این است که اگر بگوییم خداوند «حقیقه الوجود محضاً» نیست و یا اگر بگوییم حقیقه الوجود موجود نیست و صرفاً یک مفهوم ذهنی است نتیجه این می شود که خداوند «شی» شود و لازمه این، مقید شدن خدا است و خداوند از هر قیدی منزه است.

او توجه ندارد این که «هر شی عبارت است از حقیقه الوجود مقید به شیئیت» یک قانون و یک ناموس از قوانین و نوامیس خلقت است و خداوند مشمول این قانون و این ناموس نیست. خود این قانون مخلوق خداوند است. خداوند شی است در عین حال مقید نیست و برای همین اصل به ما گفته اند خداوند «شی ء لا کالاشیاء».

درست است: اگر یـک مخلوق کاملاًـ بسـیط و بی نهایت و کاملاً مطلق فرض شود در آن صورت گریز صـدرا از این محـذور صحیح می شود لیکن این فقط یک فرض محال است.

از این جا روشن می شود: هر گاه ذات خدا را مشـمول تعقل و تحلیل عقلی قرار دهیم هر برهانی بیاوریم چنان غلط خواهد بود که هر کس به غلط بودن آن توجه خواهد کرد گر چه شخصیتی مانند صدرا از آن غافل باشد.

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: خدا شی است (نه حقیقه الوجود محضاً) لیکن مشمول قوانین اشیاء نمی شود.

می گویند: چگونه می شود که شـی باشد ولی مشمول قوانین اشیاء نباشد؟ می گویم: نمی دانم. اگر همین را می دانستم خودم – نعوذ باللّٰه – خدا می شدم. و فرق خدا و مخلوق همین است.

و هر کس این نمی دانم را نگوید دچار اشتباهی می شود که مبتدیان دچار آن نمی شوند.

بالاخره صدرا باید جواب بگوید: آیا این حقیقه الوجود که شما آن را در خارج ثابت می کنید «شی ء ام لا شی ء»؟ - ؟ اگر شی است پس این همه زحمت به هدر رفت و در پایان کار به همان اول برگشتید و مصداق «کرّ علی مافر» می شود و هیچ کس و هیچ عاقلی حتی خود ارسطوئیان و خود صدرا نمی تواند بگوید: خدا حقیقه الوجود است و این حقیقه الوجود لا شی ء است. خود صدرا در همین مسأله نیز لفظ شی را در مورد خدا به کار برده است.

دعوا سر لفظ نیست هر نامی می خواهید برای خدا بگذارید امّا نمی توانید خدا را لا شی ء بدانید.

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: خدا شی است و حقیقه الوجود فارغ از شیّیت صرفاً یک مفهوم است لیکن خدا «شی ء لا کالاشیاء».

صدرا در این بیان می خواهد همه اشیاء خارجی را حقیقه الوجود کند و نتیجه بگیرد هر چه هست حقیقه الوجود است. بدیهی است که این همان سرایت دادن مفاهیم ذهنی و ذهنیات به عالم خارج و واقعیات است او با تمسک به اعتباری بودن ماهیات نتیجه می گیرد، هر چه در خارج هست فقط حقیقه الوجود است که نتیجه اش وحدت وجود است، به ادامه بیان صدرا توجه فرمایید:

«وذلک الوجود ان کان غیر حقیقه الوجود ففیه ترکیب من الوجود بما هو وجود و خصوصیه اخری وکل خصوصیه غیر الوجود فهو عدم او عدمی وکل مرکب متاخر عن بسیطه مفتقر الیه: و اگر آن وجود غیر از حقیقه الوجود باشد پس در آن ترکیب است، ترکیب از وجود بما هو وجود و از خصوصیت دیگر و هر خصوصیت که غیر وجود باشد پس یا عدم است و یا عدمی. و هر مرکب متاخّر از بسیط خودش می باشد و نیازمند آن است».

نقد:

۱ – صدرا از آغاز کلام تا این جا خواننده را بین المحذورین قرار می دهد می گوید: یا باید بگویید خداوند حقیقه الوجود است یا به یکی از دو محذور زیر سقوط می کنید:

الف) خداوند حقیقه الوجود بعلاوه ماهیت است. در این صورت خداوند مانند سایر ماهیات مرکب می شود.

ب) خداوند حقیقه الوجود است بعلاوه یک خصوصیت. در این صورت آن خصوصیت یک شی است، یک وجود است، باز خداوند مرکب می شود از حقیقه الوجود و آن خصوصیت.

بنابراین چاره ای نیست جز این که گفته شود خداوند حقیقه الوجود محض است.

امّا اولاً: او توجه ندارد که با این سبک و روش خدا را از ترکیب برکنار می کند لیکن به این طریق اساس وجود خدا را از بین می برد چون حقیقه الوجود فارغ از شیئیت، فارغ از خصوصیت، غیر از مفهوم ذهنی چیزی نیست.

ثانیاً: باز نتیجه این می شود که خداوند «لا شی ء» باشد هم در خارج و هم در ذهن؛ زیرا «شیئیت» نیز خصوصیت است.(۱)

صدرا در سطرهای بعدی می گوید: «والعدم لا دخل له فی موجودیه الشی ء و تحصلّه» با این جمله می خواهد بگوید: خداوند اگر شی است در مقابل لا شی ء، شی است. و این شیئیت به معنی خصوصیت نیست. وی توجه ندارد که لا شی یعنی عدم و مقابل عدم وجود شی است نه خود شی. پس شی وجود است با خصوصیت. عدم در خارج عدم است و فارغ از هر خصوصیت. وجود هم با فراغت از خصوصیت باز در خارج عدم است نه وجود،(۲) آنچه در خارج هست وجود مع الخصوصیه است و گفته شد که این «وجود مع الخصوصیه» ترکیب را لازم گرفته است لیکن این قانون فقط قانون کائنات است و خودش مخلوق خداست و شامل خدا نمی شود. اگر این سخن را نپذیرید باید خود این قانون را قدیم و خدایی در کنار خدا بدانید. پس چاره ای ندارید مگر این که ذات خدا را مشمول عقل و تعقل قرار ندهید.

ثالثاً: لطفاً یک بار بگویید «وجود» بار دوم بگویید «حقیقه الوجود» آیا میان این دو فرق هست یا نیست؟؟ اگر فرقی نیست پس این چه هیاهوست و اگر فرقی هست پس همین فرق خودش خصوصیت است چون «فرق» یعنی خصوصیت.

با این شیوه ها و با این استدلال ها که صدرا دارد به هیچ جایی نمی توان رسید غیر از این که دچار مصداق «کرّ علی مافرّ» شویم.

هر طور فکر کنید و هر روش و منطقی را در پیش گیرید این «خصوصیت» هست.

حتّی اگر برای فرار از خصوصیت بگویید «واجب الوجود کل الاشیاء»؛ زیرا کل الاشیاء بودن خود خصوصیتی است که از

حمل محمول بر موضوع حاصل می شود:

موضوع: واجب الوجود.

محمول: کل الاشیاء.

هر حملی خصوصیت است نفیاً و اثباتاً. موضوع خدا باشد یا خلق و از این گرداب رهایی نیست مگر این که ذات خدا را مشمول عقل خودمان نکنیم و مشمول قوانین خلقت و طبیعت ننماییم و حمل در قضیه «واجب الوجود هو حقیقه الوجود» نیز دقیقاً اعلام یک خصوصیت است.

اینجا است که ارزش فلسفه اهل بیت علیهم السلام و آن همه نهی که از «تعقل در ذات خدا» کرده اند روشن می شود به راستی هیچ علمی علم نیست مگر منشأش بیت اهل بیت علیهم السلام باشد و هر علمی از این چهارچوب خارج باشد نه تنها علم نیست بل خطرناک تر از جهل است.(۳)

اگر هر خصوصیت را از خداوند سلب کنیم نمی توانیم این خصوصیت را که واجب الوجود ممکن الوجود نیست، ممتنع الوجود نیست انکار کنیم. لطفاً یکبار بگویید «وجود» و یکبار دیگر بگویید «واجب الوجود» فرق این دو لفظ به این دو مفهوم چیزی نیست غیر از خصوصیت. اگر سخن در مفاهیم است و سرایت دادن مفاهیم به واقعیات، هرگز نمی توان خصوصیت را از هر وجود سلب کرد.

ادامه سخن صدرا ...

«وکل مرکب متأخر عن بسیطه مفتقر الیه و العدم لا دخل له فی موجودیه الشی و تحصلّه وان دخل فی حدّه و مفهومه: و هر مرکب از جزء خودش (از بسیطی که جزء آن است) متأخر است و عدم، دخالتی و نقشی در موجودیت شی ء و هستی آن ندارد گرچه نقشی در حدّ و مفهوم آن دارد».

نقد:

۱ - مسأله «عدم ترکیب ذات خدا» و نیز «عدم ترکیب وجود هر چیز از دو وجود» گذشت و می دانیم که هر شی یک وجود دارد یا مع الماهیه یا مع الالوهیه. و این «مع» توضیح داده شد.

۲ - راجع به جمله «هر مرکب از جزء خودش متأخر است» گفته شد اگر شما ذات باری تعالی را مشمول عقل و قوانین خلقت نکنید هیچ ترکیبی لازم نمی آید.

۳ - مراد صدرا از «عدم، دخالتی و نقشی در موجودیت شی ندارد» این است که گمان نکنید این که می گوییم خدا وجود دارد و عدم نیست این «عدم نبودن» خصوصیتی است برای خدا.

ما می گوییم: این درست؛ لیکن این که می گوییم «خداوند واجب الوجود است» آیا «وجوب» خصوصیت او نمی شود آن هم

یک خصوصیت انحصاری و همین طور «ازلیت»، «قدیم بودن» و...

درست است همه صفات خدا عین ذاتش است؛ امّا این لازم نگرفته که ذات خداوند صرف الوجود، حقیقه الوجود و فعل محض، فعلیت محض، باشد که همه این ها مفاهیم ذهنی هستند و وجود خارجی ندارند. شما وقتی این ملازمه را تصور می کنید که قوانین خلقت را بر خدا حاکم گردانید.

۴ – صدرا در همه جا و از جمله این جا تعبیر «شی» را آورده است و سعی می کند حقیقه الوجود را شی خارجی قلمداد کند.

ادامه سخن صدرا:

«وثبوت کل مفهوم لشی ء وحمله علیه سواء کان ماهیه او صفهً اخری ثبوتیه او سلبیهً فهو فرع علی وجود ذلک الشی ء والکلام عائد الیه فیتسلسل او ینتهی الی وجود بحت لا یشوبه شی ء فظهر انّ اصل موجودیه کل موجود هو محض حقیقه الوجود الذی لا یشوبه شی ء غیر الوجود فهذه الحقیقه لا یعتریها حد ولا نهایه ولا نقص ولا قوه امکانیه ولا ماهیه ولا یشوبها عموم جنسی او نوعی او فصلی او عرضی عامی او خاصی. لانّ الوجود متقدم علی هذه الاوصاف العارضه للماهیه.»

۱– در آخرین پی نویس بیان صدرا از «شرح اصول کافی» او، نقل شد که خود او به «خصوصیت وجود خدا» بطور نصّ اعتراف کرده است.

۲– پیشتر گفته شد: وجود نقیض عدم است. و در تناقض هشت وحدت شرط است. و چون عدم غیر از ذهن و عاء و مکانی ندارد پس نقیض آن که وجود باشد غیر از ذهن و عاء و مکانی ندارد. بنابراین وجود فارغ از شیئیت و فارغ از خصوصیت در خارج نبوده و نیست و صرفاً یک خیال محض است.

۳– امام باقرعلیه السلام به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه، فرمود «شرّقا وغرّبا لن تجدا علماً صحیحاً الاّ شیئاً یخرج من عندنا اهل البیت»: به مشرق بروید، به مغرب بروید هرگز علم صحیح نخواهید یافت مگر چیزی که از نزد ما اهل بیت به دست تان برسد. باز فرموده است «کل ما لم یخرج من هذا البیت فهو باطل»: هر علمی که از این بیت بیرون نیامده باشد، باطل است. بحار، ج ۲ ص ۹۲ و ۹۴.

ترجمه: و ثبوت هر مفهوم بر شی و حمل آن مفهوم بر آن شی - خواه آن مفهوم ماهیت باشد و خواه صفت دیگر، صفت ثبوتی یا سلبی - فرع است بروجود آن شی و همین طور می رود یا به تسلسل یا به «وجود محض» منتهی می شود که غیر از وجود چیزی با آن آمیزه نباشد و این «وجود بحت» حقیقتی است که حدّ، نهایت، نقص، قوه، امکان و ماهیت ندارد. و نیز آمیزه نمی شود با آن، عموم جنسی، نوعی، فصلی، عرضی عامی و عرضی خاصی.

نقد:

۱ - بنیان گذار حکمت متعالیه در این بخش از عبارت، جان کلام را ارایه داده و تصریح کرده است که موضوع بحث مفاهیم ذهنیه است نه واقعیات خارجی. ما فعلاً می گوییم همه این سخنان درست آنچه لازم است اثبات تطابق و انطباق این قضایا در خارج از ذهن و در عالم واقعیات است ولی شگفت این است که او بحث ذهنی می کند و نتیجه گیری عینی و خارجی می کند.

حتی اگر اصل «اصاله الذهن» فلسفه ارسطویی را بپذیریم باز انطباق و تصادق این داوری ها که مخصوص عرصه ذهن هستند با واقعیات، بر اساس همان اصاله الذهن نیز محال است؛ زیرا ارسطوئیان تصریح می کنند که همه این تفکیکات که در این عبارت آمده حقیقتی در خارج ندارند.

۲ - تقدم وجود بر ماهیت و عرض خاص و عام اولاً مبتنی بر اصالت وجود است و ثانیاً این تقدم به اصطلاح «تقدم ارزشی» - تقدم اصالتی - است نه تقدم زمانی. و در کائنات و عرصه مخلوقات شی بدون ماهیت وجود ندارد و موضوع ادعایی «مجردات» نیز پیشتر بحث شد که مجردی یا «ممکن الوجود قدیم» در عرصه مخلوقات و حادثات، وجود ندارد.

۳ - باز استفاده از لفظ «شوب» یک نوع ایجاد محذور برای خواننده است که یا باید بیان صدرا را بپذیرد و یا ناچار به «مشوب بودن وجود خداود» قائل شود.

۴ - جریان سخن در هر مورد شامل خدا و مخلوقات است اما همه این سخنان اعتباری کردن همه چیز غیر از حقیقه الوجود است که همه چیز، خدا و مخلوقات حقیقه الوجود می شوند «وحدت وجود» محقق می شود امّا:

الف) این روند شیمی گرانه که صدرا همه چیز را از صافی می گذراند و در عالم هستی اعم از خدا و خلق غیر از حقیقه الوجود نمی ماند و همه اشیاء فقط یک «حقیقه الوجود» می شوند پس چه معنایی برای اساسی ترین پایه فلسفه ارسطویی که می گوید: «واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود» می ماند؟ هر چیز واجب الوجود می شود. امکان و امتناع فقط مال ماهیت می گردد. یعنی حتی در عالمِ مفاهیم و عرصه ذهن. آیا آن پایه اساسی درست است یا این نتیجه گیری نهایی؟-؟

ب) «وجود بحت» یعنی «وجود محض». خود «وجود» با فراغت از هر چیز یک مفهوم صرفاً ذهنی است وقتی قید «بحت» می آید ذهنی تر می شود.

ج) درست است خداوند ماهیت، عرض خاص و عرض عام ندارد و این ها همه از ویژگی های مخلوقات است و همین طور هر خصوصیت که خصوصیت مخلوق باشد: امّا ذات خداوند «وجود محض» نیست بل «وجود خداوند» است: وجود اللّٰه ولایشوبه شی ء حتی الخصوصیه بالمعنی الخلقی.

۵ - درست است هیچ کس نمی تواند بگوید حقیقه الوجود در خارج از ذهن وجود ندارد و هر کسی خواهد گفت وجود دارد؛ لیکن سخن در این است که حقیقه الوجود بما هی حقیقه الوجود در خارج هست یا حقیقه الوجود بما هی «موجود» در خارج وجود دارد؟-؟

۶ - نظر به این که مستمسک صدرا در این مسأله «لزوم ترکیب» است بهتر است کمی در معنای اصطلاحی مرکب درنگ کنیم:

در مفهوم و مصداق مرکب دو اصطلاح و دو مفهوم و یک واقعیت داریم:

۱ - ترکیب مفهومی: مانند مرکب بودن هر موجود از وجود و ماهیت. این ترکیب فقط در ذهن متصور می شود و مخلوق ذهن است در خارج چنین ترکیبی غیر از تو هم چیزی نیست.

۲ - ترکیب مفهومی دوم، ترکیب شیمیایی است: مانند مفهوم ذهنی مرکب بودن هوا، آب، انسان، درخت، اتم و... این نیز یک مفهوم ذهنی است؛ لیکن مطابق خارجی و مصداق خارجی دارد.

۳ – ترکیب واقعی: مانند مرکب بودن اتم، هوا، آب و... در خارج از ذهن و واقعیت عینی، این ترکیب عین واقعیت است در مخلوقات.(۱)

صدرا می خواهد خداوند را از ترکیب مفهومی اول نجات دهد ولی در این مسیر دچار سه اشتباه می شود:

الف) مفهوم خدا را از ترکیب مفهومی منزّه می کند، نه خدای واقعی را چرا که تفکیک ماهیت و وجود و این دوگانه کردن، صرفاً یک انتزاع ذهنی است و چنین تفکیکی در خارج وجود ندارد.

ب) در عوض، خدای واقعی را که در خارج از ذهن وجود دارد دچار ترکیب واقعی می کند که سخن مکرر او را از اسفار در برگ های پیش مشاهده کردید: انّ واجب الوجود کل الاشیاء.

ج) او در این جا (عرشیه) می خواهد از «وحدت موجود» دست بردارد و تنها به «وحدت وجود» قانع شود ولی توجه ندارد که برهان همان برهان اسفار است باید همان نتیجه وحدت موجود را نتیجه دهد.

۷ – می فرماید: فظهر انّ اصل موجودیه کل موجود هو محض حقیقه الوجود لایشوبه شی ء غیر الوجود.

در این عبارت به «حقیقه الوجود» آن هم پس از پالایش ذهنی و کنار گذاشتن همه مفهومات که ذهن از یک موجود تصور می کند، لفظ «محض» را افزوده است این تاکید چیزی برای موجودات باقی نمی گذارد مگر یک مفهوم صرفاً و محضاً ذهنی و این حتی «اصاله الذهن» نیست بل پرستش ذهن است.

این بیان چیزی از موجودات باقی نمی گذارد مگر «خیال» نه واقعیتی می ماند و نه حقیقتی.

هستی جز یک تصور ذهنی چیزی نمی شود. آیا این سفسطه نیست.

مرادش از «اصل موجودیه کل موجود» همان «اصاله الوجود» است یعنی صدرای بزرگ در این مسأله از آغاز تا این جا به حرف تازه ای نرسیده با این همه مقدمات، تازه به همان مسأله اصاله الوجود رسیده است که خودشان تصریح می کنند این یک مسأله صرفاً ذهنی است و تفکیک وجود از ماهیت در خارج از ذهن یک امر غلط است.

لفظ «موجودیت» و مفهوم آن با پسوند مصدری «یت» که در این جا آورده غیر از یک کاربرد و مفهوم ذهنی چیزی دارد؟! آری بر اساس «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» اصل موجودیت هر موجود همان محض حقیقه الوجود است. مگر اصاله وجود غیر از این معنی دارد؟ این همه چرخانیدن سخن و به پیچ و خم انداختن آن، برای چیست؟ چه چیز تازه ای از آن حاصل می شود؟

صدرا می خواهد آن قدر به جریان سخن پیچ و خم بدهد تا اعتباری بودن بل خیالی و توهمی بودن جهان واقعیت بل جهان

واقعیت و خدای جهان، در ذهن خواننده دقیقاً جای گیرد تا پس از حذف واقعیات آنچه می ماند فقط یک صرف الوجود، محض حقیقه الوجود، باشد. بدیهی است در این صورت خواننده مسحور شده غیر از «وحدت وجود» به چیزی نخواهد رسید و واقعیات خارجی را غیر از خیال چیزی نخواهد پنداشت.

باشد، اشکالی ندارد، امّا چنین نویسنده ای و چنین خواننده ای نباید از سوفسطایی بودن و تصریح به آن ابایی داشته باشد. سفسطه چیست؟ سفسطه یعنی «شک در واقعیت جهان خارج از ذهن»؛لیکن اینان حتی در واقعیت نداشتن جهان خارج از ذهن، شک هم ندارند بل یقیناً و قطعاً به واهی بودن آن فتوا می دهند.

۱- در منطق چهار تحلیل و به تبع آن چهار ترکیب داریم: ۱ - تحلیل عقلی: مانند تحلیل مفهوم انسان به جنس و فصل. ۲ - تحلیل طبیعی: مثل تحلیل آب به اکسیژن و هیدروژن. ۳ - تحلیل صناعتی: مانند تحلیل کاغذ به پنبه و آهک. ۴ - تحلیل فیزیکی: مانند تحلیل صندلی به چوب و میخ. المنطق. ص ۱۱۱ مورد اول یک تحلیل ذهنی است و صدق آن در خارج هنوز مورد اختلاف است که در واقعیت خارج جنس و فصل انسان چیساوند.ت؟ و پیشتر گذشت که منطق های ارسطویی تعریف «الانسان حیوان ناطق» را باصطلاح علی الحساب، به کار می برند. مورد دوم، سوم و چهارم هم می توانند یک تحلیل صرفاً ذهنی (نظری محض) باشند و هم می توانند یک تحلیل عینی و آزمایشگاهی باشند، آنچه مهم است معنای ترکیب از دیدگاه فلسفی است نه اصطلاح منطقی آن، گرچه چندان فرقی در این مقال میان شان نیست.

صدرای بزرگ در این مسأله ابتدای سخن را با «موجود» شروع کرده است و آن را به دو قسم تقسیم کرده است «حقیقه الوجود» و «غیرها» و از همان ابتدا و نیز در این جای کلامش به وضوح روشن است که مراد او از «موجود» نیز «موجود ذهنی» است؛ نه «موجود خارجی».

بنابراین، این اصل اعتقادی او، نه تنها بر وجوب پیروی عین از ذهن استوار است بل واهی و خیالی بودن عین را مسلّم می دارد. این طرز تفکر به روح و جان فرهنگ و بینش جامعه نفوذ می کند و چنین فلسفه ای در بینش مردم تأثیر می گذارد (و گذاشته است آن هم به صورت ریشه دار و گسترده) نتیجه اش بدبختی ها و خیره سری های اساسی زیر است که در زندگی و سرنوشت جامعه عملاً پیش می آید:

۱ - مردم از واقعیات غافل شده و خود و جهان هستی را کاملاً وارونه تصور می کنند و دچار جهلی اساسی، جهلی که تاریک تر از هر جهل و مادر همه جهلهاست، می شوند.

۲ - شریعت، حقوق، اخلاق و... و... همه و همه واهی بل فرع بر واهیات می شود. وقتی که خودیتِ خود افراد واهی می شود چه جایی برای مالکیت، زوجیت، حسن، قبح، انسانیت، کرامت و عدالت می ماند؟.

۳ - کار، صنعت، هنر، سازندگی، پیشرفت و مدیریت همه بر اساس واقعیات خارجی است وقتی که واقعیات انکار شود، دیگر موضوعی برای این ها نمی ماند.

آری تنها یک چیز می ماند: آن خدای ذهنی که فقط «حقیقه الوجود» است و موجودات دیگر نیز حقیقه الوجود محض هستند پس همه موجودات خدا هستند و بالعکس خداوند همه موجودات است و این خدا عاشق خود است پس آنچه هست فقط عشق است فقط عشق و بس. چنین فلسفه ای حق دارد بگوید: بهره جویی از پسران امردجان هستی بل مقصود هستی است.(۱)

۴ - شگفت است این فرهنگ تارک دنیایی و پشت پا به دنیا زدن (منهای عشق)، به حدی بر فرهنگ مسلمانان مسلط گشت که حتی افراد مقدس و متعبد و حتی متحجران با همه روحیه ضد فلسفه که داشتند، ناخودآگاه این واهی بودن واقعیات را در جان و دل خود جای دادند و بدین ترتیب مسلمانان یک جامعه خیالباف، فاقد روحیه کاری، فاقد روح تحقیق در واقعیات، دور از صنعت، اجنبی با سازندگی و... و... بار آمدند و گدای آستانه جامعه های کافر، شدند. و شگفت تر این که همه این نکبت ها و نکبت باری ها به حساب اسلام گذاشته شد.

انا الحق گویان صوفیه از یک طرف و توجیه گران فیلسوف مآب از طرف دیگر با توجیه شعارهای آنان، امت پیامبرصلی الله علیه وآله را بدین روز انداختند. وقتی که تو مصداق انا الحق شدی دیگر نیازی به کار نداری مگر خدا کارگری می کند؟! مگر خدا کارگر است؟!

وقتی که خدای ارسطوئیان، خدای حکمت متعالیه «وجود بحت» و «محض حقیقه الوجود» و «فعلیت محض» می شود؛ ناتوان از

فعل و کار، «تماشاگر محض» و «عشق محض»، «شاهد محض و مشهود محض» می شود و صوفیان ما همه مخلوقات را خدا می کنند و فلاسفه ما این خیالات صوفیان را با استخدام فلسفه مبرهن(!) می نمایند چه دلیلی، چه انگیزه ای برای کار و صنعت می ماند؟

وقتی که «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زده شد» گدایی آستانه کافران و مشرکان چه عیبی دارد؟ بگذار کافران بدبخت کار کنند ما بخوریم ما که الحمدللّه به مقام خدایی رسیده ایم.

آیا کسی در این جامعه نیست که به ره آوردهای حکمت متعالیه جامعه شناسانه بنگرد و این همه تأثیرات منفی آن را در جای جای جامعه حتی در زوایای روح ما مشاهده کند؟

با یک گل بهار نمی شود: مردی می آید با همه آشنایی با حکمت متعالیه باز آن ابر مردی خویش را حفظ می کند و فریاد می زند: خدا خود کارگر است. شعار کار می دهد و می گوید: ما می توانیم خودکفا باشیم و به گدایی آستانه کافران خاتمه دهیم؛ امّا یک جامعه شناس به روشنی می بیند که چرا این نداهای او به جایی نمی رسد و هوشمندان و زیرکان جامعه ما غیر از دلّالی به چیزی نمی اندیشند. چرا؟

بلی اعتراف می کنم: بحث فلسفی را رها کرده در این سطرها به راه دیگر رفتم؛ امّا یک جامعه شناس بل یک فردی که بویی از جامعه شناسی داشته باشد می فهمد و می داند که منشأ این نکبت ها چیست و در کجا ریشه دارد - ؟؟ و می داند که چرا این همه برای پاسداری حکمت متعالیه تشویق می شویم؟ تشویق کنندگانی که در دل شان هم بر ما و هم بر حکمت متعالیه مان می خندند تا بتوانند بر دین و هویت ما بخندند.

۱- یا: پل و معبر است برای دریافت حقیقت. - اسفار، ج ۷ ص ۱۷۱ تا ۱۸۴.

و یـک فرد هوشـمند تحصـیل کرده دقیقاً می دانـد که تشویق کننـدگان فقط از یک چیز می ترسـند، از فلسـفه اهل بیت علیهم السـلام از وجود شناسـی، از موجود شناسی، از هستی شناسی، از کیهان شناسی، از انسان شناسی، جامعه شناسی و روان شناسی اهـل بیت علیهم السـلام هراس دارنـد و می داننـد اگر این مکتب از زیر رسوبـات «اسـرائیلیات در تفسـیر» و رسوبات تصوف و حکمت متعـالیه در «فلسـفه» برهـد و عرفانش نیز همان عرفان پیامبرصـلی الله علیه وآله و علی علیه السـلام باشـد دیگر در روی زمین جایی برای هیچ اندیشه ای، فرهنگی نمی ماند مگر اسلام.

عارف کسی است که امروز دقیقاً مشاهده می کند دیگران به همان میزان که برای پیشرفت خودشان کار و سرمایه گذاری می کنند به همان میزان نیز برای پوشـیده نگاه داشـتن فلسـفه و مکتب جعفر صادق علیه السـلام کار و سـرمایه گذاری می کنند. به فیلم های شـما جایزه می دهند برای شخصـیت هایی از شما که رسوبی روی رسوبات آورده اند، کنگره می گیرند امّا امامانتان را افرادی فاقد فلسفه، فاقد دانش، صرفاً عابدهای گوشه گیر، در ذهن تان جای می دهند.

مردمی که ۱۴۰۰ سال پیرو امامان بوده هنوز فلسـفه مدون امامانش را ندارد و به سـخنان هزاره های یونان باستان مشغول است، بل فلسفه اهل بیتش را به لا به لای افکار کهنه، فرسوده و بی پایه یونانیان می خواباند این چه خواب گران است!؟!.

اسـتادی در دانشـکده ادبیات، دانشـکده فلسـفه، دانشـکده... سـخن از عطار نیشابوری نقل می کند: در خانه نشسته بود ناگهان گفت: آخ پسرم را در کویر کشتند.

دهـان اسـتاد از احساسـات کف می کنـد، از خود بی خود می شود که آری مـا چنین مردانی داشتیم. امّا اگر روضه خوانی در بالای منبر بگوید: امام سـجادعلیه السـلام در حین اسارت از وسط راه برگشت و بدن پدرش را دفن کرد. همان استاد و امثالش باد در غبغب می اندازند که: این چه خرافه ای است.

من هم می گویم: این چه بدبختی است که معجزه را در مورد عطار بپذیری اما در مورد امام سـجادعلیه السـلام نپذیری!؟!. این کدام تربیت است غیر از تشویقات اجانب – ؟

چرا هنوز بزرگـانی از مـا در علم غیب و عصـمت امامـان، علامـت سوال می گذارنـد حتی گـاهی در حوزه هـا علم امامـان بر «موضوعـات» انکـار می شود امّـا علم غیب صوفیـان که همگی در موارد موضوعـات است پـذیرفته می شود!؟! حتی گـاهی در حوزه هـا نیز پـذیرفته می شود. این چه بلاـیی است که از طرفی خرافـات یونانی و صوفیان را به حساب مکتب امام صادق علیه السلام می گذارند و ما را به باد انتقاد می گیرند و از طرفی ما را تشویق می کنند که بیش از پیش به نفوذ دادن همین خرافات بپردازیم راستی این چه گرفتاری و چه بلایی است؟!؟.

زمانی ابر قدرت های داخلی، پیروان امام جعفر صادق علیه السلام را همه جا قتل عام می کردند آنان را به یک حزب قاچاق با محکومیت چندین قرنی تبدیل کرده بودند شـیعیان با این وضـعیت حق داشـتند فلسـفه و علوم امامان شان را تدوین نکنند و در تفسـیر از منابع همان ابر قدرت ها اسـتفاده کنند، تاریخ دقیق و پالایش شده نداشته باشند، کیهان شناسی، جامعه شناسی، انسان

شناسی، مدیریت مدون نداشته باشند و با ایثار جان و مال شان تنها به حفظ فقه امامان شان بپردازند، امّا حالا چرا؟ اکنون چه می کنیم؟ هی کتاب پشت سر کتاب از غربیان و یا بر مبنای حکمت متعالیه تدوین و چاپ می کنیم، نیروی فکری، جسمی و مالی پیروان جعفر صادق علیه السلام برای افزایش لایه های رسوبی، مصرف می شود. از خون شهدای مان برای هزاره های یونان باستان سرمایه می گذاریم.

«وما لا ـ ماهیه له غیر الوجود لا یلحقه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغیر ذاته ولا صوره له کما لا فاعل له ولا غایه له بل هو صوره ذاته و مصوّر کل شی ء لانّه کمال ذاته وهو کمال کل شی ء لأنّ ذاته بالفعل من جمیع الوجوه:

و آنچه: ماهیتی ندارد غیر از وجود نه عمومی به او لا حق می شود و نه خصوصی و نه فصلی برای او هست و نه تشخصی غیر از ذاتش. همانطور که برای او فاعل و نیز غایت نیست بل او صوره ذات خود است و تصویر کننده هر شیی زیرا او کمال ذات خود است و او کمال هر شی است زیرا ذاتش بالفعل است از جمیع وجوه.

نقد:

۱ - اینک که هستی همه موجودات را واصل موجودیت همه موجودات را «حقیقه الوجود» کرد می پردازد به تحلیل ذات خداوند و می گوید: «وما لا ـ ماهیه له». درست است که خداوند ماهیت به اصطلاح ارسطویی ندارد؛ اما وجود خارجی با خصوصیت الوهیت را داراست. خداوند «شی ء لا کالاشیاء» و «له ما هیه لا کالماهیات» سکوی اصلی همین است که حکمت متعالیه از اول از آن لغزیده است. خداوند «شی» است لیکن «لیس کمثله شی ء».

۲ - لا یلحقه عموم ولا خصوص: درست است خداوند عمومیت ندارد. اما سوال این است شما پس از هیچ انگاشتن ماهیات، خدا را عام کرده و به او عموم داده و گفته اید: «انّ واجب الوجود کل الاشیاء». «هو کل الموجودات».

امّا خصوصیت: مکرر گفته شد خداوند خصوصیت دارد حداقل خصوصیت الوهیت که شما این خصوصیت را فدای عموم مذکور می کنید.(۱)

۳ - فلا فصل فلا تشخص له: با صرف نظر از اصطلاح ارسطویی «فصل»، خداوند فاصل از مخلوقات و جدای از کائنات است که فرمود: غیر کل شی ء لا بمفارقه: ذات خدا غیر از هر شی است نه به معنای عدم حضور یا غیبت در جایی و از جایی.

تشخص: بلی وقتی که همه چیز را از خدا سلب کنیم حتی موجِد و خالق بودن را حتی الوهیت را، برای خداوند حتی تشخص ذهنی نیز نمی ماند.

امّا مگر شما نمی فرمایید خداوند «محض حقیقه الوجود» است دست کم این یک تشخص است و می فرمایید «واجب الوجود کل الاشیاء» این یک تشخص انحصاری است برای خدا؛ زیرا نمی فرمایید «فلان گاو هندی کل الاشیاء» گرچه لازمه سخن تان همین است. فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: له تشخص لا کالتّشخصات.

۴ - لا تشخص له بغیر ذاته: ذات خدا که کل الاشیاء است یا وجود خدا که کل الوجود است چه تشخصی دارد غیر از تشخص بالاـ که تشخص انحصاری نامیده شد - ؟ در منطق شما تشخص آن است که به صورت دقیق و با تحلیل عقلی چیزی را از چیزهای دیگر جدا کند نه آن که چیزی را همه چیز کند. بنابراین حتی ذات او نیز تشخص او نیست. این جمله یک نتیجه گیری است که ناقض مقدماتی است که شرح دادید.

بهتر است به همان «لا تشخص له» بسنده کنید و قید «بغیر ذاته» را نیاورید.

۵ - بل هو صوره ذاته: بهتر است بفرمایند «لا صوره له» امّا چون دچار روش صرفاً ذهنی هستند چاره ای ندارید تا نامی هم از صورت بیاورید.

۶ - و مصور کل شی: در چند جمله بعد به «فعل محض» بودن خدا تصریح خواهد فرمود. خدایی که فعل محض است چگونه می تواند فعّال شود و به صورت گری بپردازد؟!

درست است که وقتی ماهیت، صورت، جنس، فصل و عرضِ همه موجودات جهان در خارج از ذهن انکار شده واهی تلقی گشت، خدای ذهنی می تواند صورت های واهی را تصویر کند گرچه او فعل محض باشد چرا که خدای ذهنی واهی، کار واهی نیز می کند.

۱- قبلاً به حدیثی که امام صادق علیه السلام به ماهیت و هویت داشتن خداوند تصریح کرده بود، اشاره شد و اعتراف صدرا در «شرح اصول کافی» به خصوصیت خداوند گذشت.

عالم ذهن و عرصه تصور و خیال بس وسیع است و همه چیز در آن ممکن است.

۷ – لانّه کمال ذاته: تا این جا خدا «محض حقیقه الوجود» بود در این جا «محض کمال» شد نه «موجود کامل، ذوالکمال بغیر النهایه»، این تعبیری است که بشر به تعبیر ذهنی تر از آن قادر نیست. خداوند کمال است یعنی فقط یک مفهوم ذهنی است.

۸ – وهو کمال کل شی ء: کدام کل شی ء باقی ماند تا خداوند کمال آن باشد؟

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: خداوند کمال کل شی نیست بل کمال دهنده به کل شی است. خودش کامل و ایجاد کننده کمال و خالق کمال برای مخلوقات است.

صدر المتألهین در ادامه می فرماید: لأنّ ذاته بالفعل من جمیع الوجوه: زیرا ذات خداوند بالفعل است از جمیع وجوه.

نقد:

الف – درست است خداوند مانند مخلوقات موجودی نیست که دائماً از قوه به فعل برسد، چیزی با عنوان «بالقوه» به او صدق نمی کند؛ زیرا در این صورت ذات باری تعالی مانند مخلوقات دچار تغییر می شود؛ امّا معنی این سخن این نیست که ذات خداوند «بالفعل» است و ذات خدا «فعل محض» – است و هیچ توانی ندارد و شاهد و تماشاگر محض است.

فلسفه اهل بیت می گوید: خداوند نه قوه است و نه فعل بل خالق قوه و فعل است.

ب – تاکید با «من جمیع الوجوه» تاکید بر «فعلیت محض» بودن خداوند است.

شاید پرسیده شود: پس این همه تعبیرها – قادر، عالم، فعال و... که صدرا در مورد خدا می آورد، چیست. بویژه اولین جمله اسفار را با «فاعل کل محسوس» شروع کرده است، مرادش چیست؟

پاسخ: ما و صدرا و هر خدا شناسی در یک چیز هم رای هستیم که «صفات خدا عین ذاتش است» وقتی که ذات خدا از جمیع وجوه بالفعل شد قدرت، علم، فعالیت او نیز همان «فعلیت محض» خواهد بود تنها اسم های بی مسمّی برای خدا می ماند لطفاً به مبحث «علم خدا» در اسفار مراجعه کنید تا این حقیقت روشن شود که بحث صدرا نتیجه می دهد خدا عالم نیست علم محض است. و در همین جا نیز از عبارتش پیداست و در همین سطرها خواهد آمد که خدا تماشاگر محض است.

دنباله: «فلا معرّف له ولا کاشف له الاّ هو ولا برهان علیه الاّ ذاته: پس او «معرف» (تعریف حدی) کاشف (تعریف حدی و رسمی)، ندارد. مگر خودِ خودش و برهانی بر او اقامه نمی شود مگر ذاتش.

نقد:

۱ – اگر می فرمود «لا سبیل لمعرفه ذاته» عین فلسفه اهل بیت علیهم السلام می شد؛ امّا در این صورت باید عقل را به تحلیل ذات خداوند شمول نمی داد و در نتیجه نیازی به نوشتن اسفار و عرشیه نمی ماند؛ زیرا طبیعیات این فلسفه باطل از آب درآمد و الهیات آن نیز با همین شمول ندادن، تعطیل می گشت.

۲ – اگر او معرف و کاشف ندارد مگر ذاتش؛ چرا به همان تعریفی که خودش از خودش کرده بسنده نمی کنیم؟ نه تنها «لا تدرک ذاته العقول» بل «لا تدرکه الاوهام». چرا اوهام به جایی می رسد و می گوید: «واجب الوجود کل الاشیاء». که فقط و هم است و بس.

۳ – ذاتی که معرّف و کاشف ندارد چگونه برهان خودش می شود مگر با مشاهده و تماشای محض بر خود و بر مصدریت خود و صدورهایی که از او بدون اراده او صادر می شوند.

فلسفه اهل بیت می گوید: وجود مخلوقات برای اثبات وجود خدا برهان است امّا برای عرفانِ ذات خدا و تحلیل ذات خدا هیچ برهانی وجود ندارد نه از مخلوقات و نه ذات خداوند.

ادامه:

«فشهد بذاته علی ذاته وعلی وحدانیه ذاته کما قال: شهداللّٰه انّه لا اله الاّ هو: پس با ذاتش شاهد ذات خود و شاهد و حدانیت خود است که خودش در قرآن گفته است شهد اللّٰه...

نقد:

۱ – این همان «تماشاگر محض» بودن خدای ارسطوئیان است با دو ویژه گی:

الف) صدرا با عبارت «تماشاگر محض» نمی آورد تا کمی از رنگ قضیه بکاهد (به اصطلاح و با کمال احترام) نوعی رندانه سخن می گوید.

ب) در عین کاستن از رنگ سخن، مغز آن را بیش از ارسطوئیان مشّایی به «فعلیت محض» می رساند؛ زیرا مشائیان با همه اصاله الذهنی بودن شان بدین صورت به نفی واقعیات خارجی که صدرا پرداخته نمی پردازند و بدین صورت به وحدت وجود نمی رسند تا چه رسد به وحدت اشیاء. صدرا حتی مخلوقات را نیز در حقیقت به فعلیت محض می رساند و غیر فعلیت محض را اعتباری در حدّ موهوم، می انگارد.

۲ – آیه در مقام گواهی خداوند است نه شهود به معنی تماشا و نگریستن، نگریستن عاشق به معشوق، که خداوند عاشق خویشتن خویش باشد یا تماشاگر محض باشد.

۳ – وقتی که همه چیز خدا باشد دیگر چه می ماند تا با «لا اله» نفی شود؟ آیا خداوند در این شهادت در مقام نفی «عدم» است و مشاهده می کند یا گواهی می دهد که «عدم» خدا نیست -؟!

۴ – وحدت اشیاء و وحدت وجودی که صدرا در عرشیه می آورد نتیجه اش یک «وجود محض» و «محض حقیقه الوجود» است که در حقیقت در واقعیت هستی، مساوی عدم است و مطابق این برداشت صدرا از آیه که «لا اله» فقط عدم را نفی می کند، خدای حکمت متعالیه نفی می شود.

«لانّ وحدته لیست وحده شخصیهً توجد بفرد من طبیعته، ولا ـ نوعیه ولا ـ جنسیه توجد لمعنی کلّی من المعانی وماهیه من الماهیات: زیرا واحد بودن او وحدت شخصیه نیست که مثلاً در فردی از طبیعتش باشد و نیز وحدتش وحدت نوعیه و جنسیه نیست تا وجودش معنایی از معانی نوع و جنس و ماهیتی از ماهیات باشد.

نقد:

۱ – گفته شد فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: «له تشخص لا کالتشخصات» و «هو شی ء لا کالاشیاء» خداوند وحدت شخصیه دارد لیکن نه مانند وحدت شخصیه اشیاء.

اگر ذات خدا را مشمول تحلیل عقلی (آن هم تحلیل در مفاهیم نه واقعیات) قرار ندهید این چنین به انکار وحدت شخصیه خداوند نمی رسید تا در نتیجه چیزی به نام «وحدت همه موجودات» و «وحدت عمومیه» برسید.

۲ – اگر ذهنیات و فرمول های ذهنی منطق ارسطویی را این گونه به عینیات از جمله به عین ذات خدا سرایت ندهید و از قلمرو منطق و فلسفه تان خارج نشوید این گونه به سراب ضد تعقل نمی رسید.

۳ – درست است خداوند ماهیت به اصطلاح فلسفه ارسطویی ندارد پس نه نوع دارد نه جنس امّا این بدین معنی نیست که غیر از وجود ذهنی نیست تا شما با صرف نظر از ماهیات مخلوقات، آنها را نیز همان حقیقه الوجود کرده و با خدا یکی نمایید.

۴ – این نفی تشخص و نفی خصوصیت – که مبادا خداوند مقید شود – نیست بلکه نفی «واقعیت» از خداوند است، این نفی نوع، جنس، فصل و نفی ماهیت از خدا نیست نفی واقعیت عینی خداوند است.

ادامه سخن صدرا:

«ولا ایضاً وحده اجماعیه (اجتماعیه) توجد لعده من الاشیاء قد صارت بالاتحاد فی الوجود او الاجتماع شیئاً واحداً: و نیز وحدت خداوند وحدت اجماعیه نیست که تعدادی از اشیاء به وسیله اتحاد در وجود آن وحدت را داشته باشند یا به وسیله اجتماع شی واحد باشند».

«ولاـ ایضاً اتصالیهً کما فی المقادیر اوالمتقدارت. ولا غیر ذلک من الوحدات النّسبیه کالتّماثل والتّجانس والتّشابه والتّضایف ایضا کما ستعلم وان جوّزته الفلاسفه والتوافق: و نیز وحدت خداوند وحدت اتصالیه نیست همان طور که در مقدارها و متقدرات هست و نیز وحدت او از سنخ وحدت های نسبی مانند تماثل، تجانس، تشابه، تطابق، تضایف (گرچه فلاسفه وحدت تضایفی را جایز می دانند) و توافق و مانند اینها، نیست و از این قبیل وحدت های (نسبی که اتحادی نیستند بل) حقیقی هستند، نیست.»

نقد:

۱ – درست است وحدت خداوند از سنخ وحدت های شمرده شده نیست؛ امّا وحدانیت خدا «وجود واحدی که با صرف نظر از ماهیات اشیاء با وجود اشیاء وحدت داشته باشد» هم نیست. لطفاً نفی این وحدت اخیر را نیز بر وحدت های نفی شده بیفزایید تا نتیجه این باشد که وحدت خداوند مانند ذاتش نامعلوم است و قابل تحلیل عقلی نیست لیکن همان طور که وحدانیت خداوند لازم گرفته حتی نفی وحدت ها را همان طور «لا اله الا اللّه» هم نفی الوهیت از هر شی غیر از خدا را فی الجمله و بالجمله با هر تعبیر و تفسیر و تاویل، لازم گرفته است حتی در تصویر ذهنی وحدت وجود. خداوند نه شریک و همتا دارد و نه با سایر موجودات وحدت دارد، وحدت به هر معنی که باشد.

۲ – فلاسفه وحدت تضایفی را درباره خداوند جایز دانسته اند، صدرا آن را ردّ می کند؛ لیکن شروع همین مبحث که فرمود «موجود دو قسم است حقیقه الوجود و غیر آن» فارغ از تضایف نیست. همین طور فارغ از تماثل نیز نیست ولو «بشمّ من الشّمام».

۳ – وحدت موجود و نیز وحدت وجودی که صدرا به آن می رسد به اصطلاح وحدت حقیقی است نه وحدتی که به وسیله اتحاد محقق می شود و این نظریه هر کسی است که به وحدت وجود قائل است. آوردن این عبارات معنایی ندارد مگر ایجاد نوعی ابهام که در ذهن خواننده پدید می شود و گاهی خواننده ای گمان می کند که وحدت مورد ادعای صدرا چیزی است که تنها افراد عمل صالح آن را می فهمند؛ امّا این درست است که وحدت مورد نظر صدرا به جایی می رسد که خدا را صرفاً یک وجود ذهنی و موجود صرفاً ذهنی می نماید.

ادامه سخن صدرا:

بل وحدته وحده اخری مجهوله الکنه کذاته تعالی الّا انّ وحدته اصل کل الوحدات کما انّ وجوده اصل الوجودات ولا ثانی له وکذا علمه الوحدانی نفس حقیقه العلم الذی لا یشوبه جهل فیکون علماً بکل شی ء من جمیع الوجوه وهکذا القول فی جمیع صفاته الکمالیه:

بل وحدت او وحدت دیگری است که کنه آن مجهول است مانند کنه ذاتش، لیکن وحدت او اصل همه وحدت ها است همانطور که وجودش اصل وجودها است و برای او دومی (انبازی) نیست. و چنین است علم وحدانی او نفس حقیقه العلم است که هیچ آمیزه ای با جهل ندارد پس می شود علم بر هر چیز از جمیع وجوه. و چنین است سخن در جمیع صفات او.

نقد:

۱ – بل وحدته مجهوله الکنه کذاته تعالی: شما فرمودید و خواهید فرمود «واجب الوجود کل الاشیاء» و «کل الموجودات» مگر این سخن از آغاز این مسأله تا این جا در کنه خدا نبود؟ در چه چیزی بود؟ مگر در ذات خدا نبود؟ مگر «حقیقه الوجود» خدا

نبود؟ مگر باید، (نعوذ باللّه) خدا را در مقابلمان توی بشقاب بگذاریم تا ذاتش شناخته شود و کنهش مجهول نماند؟!؟.

اینجاست که با حفظ احترام صدرا، می گویم رندانه گری در عرشیه بیش از اسفار است و مردانگی او در اسفار بیش از عرشیه است گرچه همین تعبیر «مجهوله الکنه» در اسفار نیز آمده است لیکن در اینجا بالحنی دیگر ذکر شده است.

۲ – اگر بنا بود به «مجهول» برسیم این همه اسفار و عرشیه را برای چه تدوین کردیم؟ چرا از آغاز به حرف اهل بیت علیهم السلام که می فرمایند: ذات خدا را به زیر تعقل نکشانید گوش ندادیم و پس از این همه پیچ و خم و پس از تاسیس پل وحدت وجود به «نمی دانم» رسیدیم – ؟!

پس از تاسیس آن همه اصطلاحات در مورد خدا و فتواهای خلاف قرآن و اهل بیت علیهم السلام و پس از این همه بازی با مفاهیم و پس از سلب واقعیت از خداوند و پس از... و... اعتراف به محدود بودن عقل می کنیم ؟!

من در این جا به این نتیجه می رسم که صدرا پس ازانتقادهای فلسفی فلاسفه و انتقادهای علمی علماء و در کنار آن پس از تکفیر متحجران، اندیشیده و پی به مخدوش بودن مبانی خویش برده و در آخر عمر با تدوین عرشیه می خواهد بگوید حتی آن وحدت وجودی که اعلام کرده برای خودش نیز مجهول و نامفهوم است و دست کم می خواهد وحدت وجود او به نوعی وحدت مفهوم وجود (نه وحدت عینیت وجود) تلقی شود که صد البته وحدت مفهوم وجود در تقابل با وحدت مفهوم عدم یک و واحد است.

امّا صدرا حاضر نیست بر مخدوش بودن اسفارش تصریح کند و مبانی فلسفه خویش را مخدوش اعلام کند او در عرشیه از یک بلاتکلیفی سخت آزار دهنده رنج می برد. هم اساس نظریه اش را خراب می کند و هم به اصل ادعا و برهان آن سفت و محکم می چسبد و باز یافته خویش را علم لدنی می داند.

۳ – وکذا علمه الوحدانی نفس حقیقه العلم الذی لا یشوبه جهل:

الف) جهل با علم خدا آمیخته نیست، بی تردید؛ اما علم خدا «محض حقیقه العلم» که فقط یک مفهوم ذهنی باشد، نیست مگر حقیقه العلم دو معنی می تواند داشته باشد حقیقت علم به معنی بدون شوب به جهل و حقیقه العلم به معنای فلسفی مانند حقیقه الوجود. بدیهی است که مراد صدرا همین دومی است.

پس باید گفت: چنین حقیقه العلمی وجود خارجی ندارد و صرفاً یک مفهوم ذهنی است.

ب) همگان می گویند: علم خدا با هیچ جهلی من جمیع الجهات مشوب نیست حال باید پرسید آوردن این جمله برای چیست؟

صدرا می گوید: اگر بگویند وجود خدا در خارج واقعیت دارد با هر معنی که باشد، ملازم است با خصوصیت و خصوصیت «شوب» است پس باید هر خصوصیت را از خدا نفی کرد و چون علم خدا عین ذات اوست پس علمش نیز بدون هر گونه خصوصیتی است در نتیجه فقط علم محض و حقیقت العلم می شود.

ولی خدای بی خصوصیت عین (به قول عوام) خدای بی خاصیت است. خدای بی خاصیت ارسطویی که به بی خاصیت بودنش تصریح شده بل برهان آورده شده است به حق مورد مسخره (رند زمان یعنی) ویل دورانت واقع گشته است(۱) و به هیچ دردی نمی خورد.

مسأله دوم: وحدت حقیقه الوجود

قاعده دوم از مشرق اول عرشیه:

صدرا در این قاعده و با این قاعده در مقام اثبات نظریه «وحدت حقیقه الوجود» خود است و می خواهد آن را مبرهن کند.

وی می گوید: «کل ما هو بسیط الحقیقه فهو بوحدته کل الاشیاء لا یعوزه شی ء منها الاّ ما هو من باب النقایص والا عدام والامکانات: هر چیزی که بسیط الحقیقه باشد در عین وحدتش همه اشیاء است هیچ چیزی از آن کنار نیست مگر چیزی که از قبیل اعدام، نقایص و امکان ها باشد.»

نقد:

۱ – باید تکرار شود که جمله «فهو بوحدته کل الاشیاء» یک تناقض ریاضی است چرا که «عدد» و «تعدد» در عینیت جهان

هستی یک واقعیت است و انکار آن سفسطه ای بیش نیست.

۲ - لفظ «کل الاشیاء» موهم این است که صدرا در عرشیه نیز به «وحدت موجود» به معنی «وحدت اشیاء خارجی»قائل است همان طور که در اسفار معتقد بوده؛ ولی ادامه کلامش روشن می کند که او به «وحدت حقیقه الوجود» معتقد شده است.

آراء مختلف در مورد وحدت و کثرت:

در این مقال چهار باور هست:

الف) باور به کثرت وجود و کثرت موجودات: این نظریه قرآن و اهل بیت علیهم السلام و باور اکثریت قریب به اتفاق عقلای جهان است.

ب) باور به «وحدت موجود» به معنای «وحدت کل اشیاء»: این نظریه صدرا در اسفار است که برخی از صوفیان افراطی از آن جمله پیروان فضل اللّه نعیمی و دامادش کمال الدین نسیمی و نیز آنان که به شعار «لیس فی جبّتی الاّ اللّه» می پرداختند، چنین عقیده ای داشته اند.

ج) باور به «وحدت وجود»: این نیز نظریه اکثریت معتقدان به وحدت است.

۱- در پی نویس های پیشین گذشت.

د) باور به «وحدت حقیقه الوجود الخارجی»: صدرا در عرشیه این وحدت را دنبال می کند که باید گفت غیر از او کسی چنین نظریه ای را ابراز نکرده است؛ زیرا همگان معتقدند که حقیقه الوجود فارغ از هر ماهیت و نیز فارغ از هر خصوصیت، مطابق و مابازای خارجی نـدارد و یک مفهوم صـرفاً ذهنی است. و حقیقه الوجود ذهنی تر از وجود، و «وحدت حقیقه الوجود» ذهنی تر از «وحدت وجود» است.

صـدرا بحث را در ابتـدا از تقسـیم «موجود» شـروع کرده و حقیقه الوجود فـارغ از مـاهیت و نیز فارغ از خصوصـیت، را موجود خارجی پنداشته است و برای آن برهان آورده و توضیح دادم که «مقدم برهان» او اشکال دارد.

بنابراین مرادش از «کل الاشـیاء» در این جا حقیقه الوجود کل اشـیاء، است (بر خلاف اسفار) که استدلالش نیز وحدت اشیاء را ایجاب می کند و استفاده از این لفظ در این جا تنها برای این است که مثلًا خیلی با موضع گیری اسفار فاصله نگرفته باشد.

ادامه: «فانّـک اذا قلت «ج» لیس «ب» فحیثیه کون «ج» ان کانت بعینها حیثیه کونه لیس «ب» حتی یکون «ج» بعینه مصـداقاً لهـذا السّـلب بنفس ذاته فکـانت ذاته امراً عـدمّیاً ولکان کل من عقل «ج» عقل لیس «ب» لکّن التالی باطل فالمقـدم کـذلک فثبت انّ موضـوع الجیمّیه مرکب الـذّات ولـو بحسب الـذّهن من معنی وجودی به یکون «ج» ومن معنی عـدمی به یکون لیس «ب» و غیر من الامور:

زیرا وقتی که بگویی «ج، ب نیست» پس اگر حیثیت «ج بودن» به عینه همان حیثیت «ب نبودن» باشد به طوری که «ج بودن» به نفس ذاتش مصـداق این سـلب باشد در این صورت ذات «ج» امر عدمی می شود و باید هر کس «ج» را تعقل کرد «ب نبودن» را تعقـل نمایـد؛ ولی تالی باطل است پس مقـدم نیز ماننـد آن باطل می شود.]یعنی تعقل ج بودن همان تعقل ب نبودن نیسـت بلکه هر دو جـدا و به صـورت مسـتقل تعقـل می شونـد [پس ثـابت می شـود که موضوع جیمّیت ذاتـاً مرکب است (گرچه این ترکیب بر اسـاس تحلیل ذهنی باشـد) از جزء وجودی جیمی و جزء عـدمی «ب نبودن» و هم چنین سایر امور عـدمیه که از «ج» سلب شود.

نقد:

۱ – برای وضوح بیشتر لازم است برهان بالا را دقیقاً دوباره مرور کنیم:

مقدّم: لو کان تعقل حیثیه الجیمیه عین تعقل حیثیه عدم ب

تالی: لکان الحیثیتان حیثیه واحده

رفع مقدم: لکن تعقّلهما لیس تعقّلًا واحداً

نتیجه: فالحیثیتان لیستا حیثیه واحده. (فیکون الجیم مرکباً من الحیثیتان).

این برهان درست است مشروط بر این که مفاد جمله صدرا که فرمود: «ولو بحسب الذهن» در نظر گرفته شود و در این صورت نتیجه چنین می شود.

نتیجه: فالحیثیتان لیستا بحسب الذهن حیثیه واحده فیکون الجیم مرکباً ذهنیاً من الحیثیتان الذهنیتان.

پس یا نتیجه ای که وی گرفته درست نیست و یا به نظر او خداوند فقط وجود ذهنی دارد.

۲ - مثال: می گوییم: خدا هست و خدا درخت نیست. در این قضیه یک حیثیت وجودی برای خدا ثابت کرده ایم و یک حیثیت سلبی و چون مفاد جمله «خدا هست» عین مفاد جمله «خدا شجر نیست» نمی باشد پس هر کدام یک حیثیت مستقل هستند نه دو تعبیر از یک مفاد، در این صورت خدا مرکب می شود از یک حیثیت وجودی و از یک حیثیت عدمی.

پس نباید هیچ شی را از خداوند سلب کرد بل باید یکی از دو جمله زیر را گفت:

۱ - واجب الوجود کل الاشیاء - این تعبیر اسفار است.

۲ - واجب الوجود حقیقه وجود کل الاشیاء - و این تعبیر عرشیه است.

اما آنچه نتیجه برهان بالا است تعبیر اسفار است نه تعبیر عرشیه. در مقدم و تالی لفظ و مفهوم «حقیقه الوجود» اخذ نشده و «ب» شامل هر نوع نفی و سلب می باشد.

صدرا در قاعده اول همه مفاهیم را کنار گذاشته و تنها «حقیقه الوجود» باقی ماند؛ امّا در قاعده دوم، برهانی که آورده مبتنی بر اساس قاعده اول نیست. پس تا این جا دو اشکال اساسی بر کلام او وارد است:

الف) این ترکیب که لازم می آید «ترکیب مفهومی و ذهنی» است نه ترکیب واقعی و عینی.

ب) بنابراین برهان باید گفت: «خداوند همه چیز است» نه «خداوند حقیقه الوجود همه چیز است»:

اما این برهان که مفاد آن «عدم ترکیب وجود ذهنی خدا» است لازمه اش مرکب بودن خدای واقعی و مرکب بودن وجود خارجی خداوند است؛ زیرا وقتی که گویی: «خداوند همه چیز است» اولاً هر کدام از چیزها خود مرکب هستند ثانیاً مجموع آن ها نیز (با هر تعبیری) مرکب می شوند و ثالثاً مجموع آن ها با خداوند ترکیب سوم را تشکیل می دهند. پس وجود خارجی و واقعی خداوند سه بار مرکب می شود و اگر مرکب بودن هر کدام از اجزای یک چیز را در نظر بگیرید خداوند از میلیاردها ضرب در میلیاردها مرکب، مرکب می شود.

وانگهی: با صرف نظر از عرصه عین حتی در عرصه ذهن و عالم مفاهیم، همین برهان را در مورد هر کدام از اشیاء بی شمار این جهان جاری کنیم می فهمیم که همه آن ها بدون استثناء مرکب هستند یعنی حقیقه الوجودشان نیز مرکب است؛ زیرا اگر بر فرض در مورد خدا نتوان گفت: «خدا هست و خدا شجر نیست» در مورد سایر اشیاء این هست و نیست را می توان گفت مثلاً۔ می گوییم سنگ هست و سنگ شجر نیست؛ پس هر شی و همه اشیاء در کائنات مرکب هستند و اگر بگوئیم «واجب الوجود کل الاشیاء» خداوند از اشیاء مرکب ترکیب می یابد.

بنابراین با همین برهان که بساطت خدای ذهنی ثابت می شود، مرکب بودن خدای ذهنی و خدای واقعی نیز ثابت می شود.

راه فراری از این برهان نیست مگر حقیقت را بپذیرید و بگویید: این «ترکیب از حیثیت وجودی و از حیثیت عدمی» اولاً ساخته و پرداخته ذهن است و مابازاء خارجی ندارد. ثانیاً ترکیب وجود با عدم، حقیقتی نمی تواند داشته باشد غیر از یک تحلیل ذهنی محض و هر تحلیل ذهنی محض که در خارج مصداق نداشته باشد صرفاً یک «فرض» است.

برای فرار از این برهان می توان یک راه دیگر نیز نشان داد و آن نفی «ترکیب» و «مرکب» از همه هستی است یعنی باید گفت: در جهان هستی (اعم از خدا و خلق) چیزی و مفهومی به نام «ترکیب» وجود ندارد و ترکیب یک مفهوم واهی است؛ لیکن این سخن چندین اشکال اساسی را متوجه صدرا می کند:

الف) اساس مقدمه چینی، بحث، استدلال و تنظیم برهان صدرا، برای فرار از ترکیب است و گرنه همه این ها سالبه بانتفای موضوع می شود و برمی گردیم فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام را می پذیریم که: هم وجود و هم موجود و هم حقیقه الوجود، کثیر و متعدد هستند هم در ذهن و هم در عین. فلسفه ای که حکم عقل اکثریت قریب به اتفاق عقلای جهان در طول زمان، است.

ب) چگونه شخصیتی مثل صدرا که این همه ارزش و کاربرد و نقش به مفاهیم ذهنی می دهد می تواند مفهوم ترکیب را از جهان هستی نفی کند. او واقعیات عینی را فدای مفاهیم ذهنی می کند. او صریحاً «ترکیب عینی»را موهوم و «ترکیب ذهنی» را

حقیقت می داند.

بنابراین بایـد بپذیرد که لازمه همین برهان، ترکیب خدا از مفاهیم سایر اشـیاء – یا از مفاهیم متعدد حقیقه الوجود سایر اشـیاء – است؛ زیرا گرچه او در قاعـده اول با کنار زدن همه چیز غیر از حقیقه الوجود، به یک مفهوم واحـد از حقیقه الوجود می رسد؛ لیکن برهانش مبتنی بر این نیست؛ زیرا برهان اعم است و شامل همان «کنار زده شده ها» نیز می باشد.

اگر بگوییـد آن «کنـار زده شـده هـا» اعتباری و غیر اصـیل و یا موهوم هسـتند. می گوییم: پس بنابراین ترکیبی در عالم هستی، وجود نـدارد و اساس مسأله سالبه بانتفای موضوع است و در این صورت هم مقـدمه و هم تالی و هم نتیجه برهان، بی هوده می شود.

ادامه سخن صدرا:

فعلم انّ کل ما یسلب عنه اَمْر وجودی فهو لَیْس بَسِیطَ الحَقیقه مطلقاً، فینعکس نقیضه کُلّ ماهُو بَسِیْط الحقیقه فَغِیر مسلوبٍ عنه امر وجـودی فهـو لَیْس بسـیط الحقیقـه بـل ذاتُـه مرکبـه من جهـتینِ جهه بهـا هـو کـذا وجهه بهـا هـو کـذا فثبت انّ البَسـیط کُلّ المؤجوداتِ مِنْ حیث الوُجودِ والتمامِ لا مِنْ حیثُ النقایصِ والاَعْدامِ:

پس دانسـته شـد: هر چیزی که بتوان یک امر وجودی را از او سـلب کرد آن چیز نمی توانـد بسـیط الحقیقه باشد مطلقا و چون این قضیه را عکس نقیض کنیم چنین می شود:

هر چیزی که بسـیط الحقیقه باشـد پس نتوان امر وجودی را از آن سـلب کرد و گرنه نمی توانـد بسـیط الحقیقه باشد بل ذاتش مرکب می شود از دو جهت: جهتی که بـا آن چنین است و جهت دیگری که بـا آن چنـان است. پس ثـابت شـد که هر بسـیط الحقیقه همه موجودات است از حیث وجود و تمام بودن نه از حیث نقایص و عدم ها.

ص:۱۴۰

نقد:

۱ – گفته شد حتی با صرف نظر از عرصه عینیات و واقعیات در عرصه ذهن و مفاهیم نیز «موجودات مرکب» هستند و جمله «البسیط کل الموجودات» عین ترکیب آن بسیط از موجودات مرکب است و این تناقض است.

۲ – این قسمت از کلام صدرا مبتنی بر قسمت بالا است که اشکالات اساسی آن توضیح داده شد.

ادامه سخن صدرا:

وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسیطاً و حضورها عنده علی وجه اعلی بسیط الحقیقه اعلی و اتمّ لأنّ العلم عباره عن الوجود بشرط ان لا یکون مخلوطاً بماده. فافهم یا حبیبی واغتنم:

و بدین سان ثابت می شود که علم خدا به موجودات علم بسیط است و موجودات در پیش او و بروجه اتمّ و اعلای بسیط الحقیقه حضور دارند؛ زیرا علم خدا عبارت است از وجودی که با هیچ ماده ای مخلوط نباشد. پس بفهم ای دوست من و این را غنیمت شمار.

نقد:

۱ – ذات خداوند متعال بسیط است و چون علم (یعنی صفت عالم) عین ذاتش است پس علمش نیز بسیط است. و در این بحثی نیست. سخن در این است: اگر موجود واقعی و خارجی بودن حقیقه الوجود ثابت می شد علم خدا نیز در واقعیت عینی حقیقه العلم محض می شد؛ امّا توضیح داده شد که حقیقه الوجود صرفاً یک مفهوم ذهنی است و در خارج بما هو حقیقه الوجود و فارغ از هر ماهیت و خصوصیت، وجود ندارد. و استفاده از لفظ زیبای «حقیقه» و «بسیط» در این مسئله مشکلی را حل نمی کند.

۲ – این نیز مسلم است که علم خداوند مخلوط به ماده نیست نه ماده به اصطلاح منطق ارسطویی و نه ماده به اصطلاح فیزیکی و شیمیایی؛ امّا کلام صدرا لازم گرفته که خداوند به ماهیات، نوع، جنس، فصل علم نداشته باشد تنها به حقیقه الوجود علم داشته باشد و مطابق نظر او حقیقه الوجود نیز یک «واحد» است پس خداوند فقط به یک حقیقت علم دارد و آن هم وجود خودش است.

و نتیجه دیگر این سخن همان خدای ارسطو می شود که «فعلیت محض» است و به هیچ وجه «فعال» نیست.

۳ – صدرا در این جا دقیقاً به همان اصل ارسطوئیان «اتحاد عاقل و معقول» – اتحاد عالم و معلوم می رسد. خدائی که بسیط است معلومات او نیز باید بسیط باشد؛ زیرا وحدت عالم و معلوم ضرورت دارد.

و چون اشیاء معلومه همگی مرکب هستند پس خداوند حقیقه الوجود است و با حقیقه الوجود اشیاء وحدت دارد. یعنی هدف صدرا از خروج از مبحث خدا و ورود بلافاصله به مبحث «علم خدا» در واقع آوردن برهانی دیگر بر «واجب الوجود کل موجودات» است به شرح زیر:

صغری: اللّه عالم بکل الاشیاء.

کبری: وکل عالم متحد مع معلومه.

نتیجه: فاللّه متحد مع الاشیاء.

صدرا در عین حال با نبوغ و استعداد ممتازی که دارد همان گونه که ویژگی وحدت وجود مورد نظر خود را با تمسک به «حقیقه الوجود» توضیح می دهد، می خواهد بگوید که «اتحاد عالم و معلوم» نیز در بینش او همین ویژگی را دارد یعنی بر مبنای «حقیقه الوجود عالم و حقیقه الوجود معلوم» تبیین می شود.

صدرا در ضمن همین دو قاعده مختصر همه فلسفه اش را در الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص، با کمال و تمام توضیح داده است و مرادش از «بفهم ای دوست من و غنیمت بدان» همین تعاطی و داد و ستد است که میان دو مبحث برقرار کرده به وسیله این آن را تایید و به وسیله آن این را تایید کرده است.(۱)

۴ - مسأله «عین و ذهن» و «نقطه ای که ذهن و عین باید به هم دیگر برسند» را در کتاب «جامعه شناسی شناخت» مطابق نظریه فلسفه های گوناگون توضیح داده ام و نظریه خاص قرآن و اهل بیت علیهم السلام را در این مسأله، بیان کرده ام و در این جا تکرار نمی کنم. آنچه مهم است دفاع صدرا است که در این عبارت از عرشیه بدان می پردازد.

آنان که از اصل «اتحاد عاقل و معقول» ارسطوئیان انتقاد می کنند دو گروه اند:

الف) اهل فلسفه و اندیشه که انتقادشان جنبه علمی دارد.

ب) انتقاد متحجرین بی خبر از فلسفه و اندیشه، اینان گاهی به جدّ و گاهی با طنز می گویند: بنابر نظر اتحاد عاقل و معقول اگر کسی یک گاو را تعقل کند، لابد خودش نیز گاو می شود.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام اتحاد عاقل و معقول را اولاً در قالبی که ارسطوئیان ارایه می دهند و لازمه اش تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است، نمی پذیرد.

ثانیاً این اتحاد - یا نقطه تماس عین و ذهن - را یکی از قوانین خلقت می داند و این قانون را بر خداوند شمول نمی دهد. کیف یجری علیه ماهو اجراه.(۲)

پس هیچ لازم و ضروری نیست که مجبور شویم خدا را «حقیقه الوجود محض» و یک مفهوم ذهنی بدانیم تا مسأله اتحاد عاقل و معقول را در مورد خدا حل کنیم. خدا عالمی است که با هیچ معلومی به وحدت نمی رسد.

مسأله سوم: نفی شریک از خداوند

«واجب الوجود واحد لا شریک له لانّه تام الحقیقه کامل الذّات غیر متناهی القوّه والشدّه لانّه محض حقیقه الوجود بلا حدّ و نهایه کما علمت: واجب الوجود واحد است و شریک ندارد؛ زیرا او حقیقتش تامّ، ذاتش کامل، قوه و شدتش نامتناهی است چرا که او «محض حقیقه الوجود» است بدون حدّ و نهایت، همان گونه که در (دو مسأله پیش) دانستی.»

نقد:

۱ - این بحث سالبه بانتفای موضوع است؛ زیرا فرمود: خداوند حقیقه الوجود است و حقیقه وجود اشیاء دیگر را نیز نمی توان از او سلب کرد و خداوند کل موجودات است. پس چیزی باقی نمی ماند که (فرضاً) شریک خدا باشد.

۲ – لأنّه تام الحقیقه، کامل الذات غیر...: اگر کسی خدا را (فرضاً) تام الحقیقه، کامل الذات، غیر متناهی، نداند و تنها با مقدمه ای که صدرا فرمود بپذیرد که خداوند حقیقه الوجود است و حقیقه الوجود اشیاء دیگر از او سلب نمی شود، همین کافی است بر این که خدا شریک ندارد و نیازی به این استدلال نیست.

به عبارت دیگر: تنها این باور که «خداونـد مرکب نیست و حقیقه الوجود» است در نفی شریک کافی است حتی اگر خـداوند تام الحقیقه و کامل الذات نباشد.

۱- یعنی بوسیله «وحـدت وجود»، «وحدت عاقل و معقول» را و بوسیله «وحدت عاقل و معقول»، «وحدت وجود» را تقویت می کند. امّا ارسطوئیان در مسئله «وحدت عاقل و معقول» به «وحدت در عین کثرت» تصریح می کنند – درر الفوائد، آملی تهرانی ص ۱۲۳، ۱۲۴ – لیکن صدرا در عرشیه ذره ای از «وحدت حقیقیه وجود» پائین نمی آید.

۲- عن ابی بصیر قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: لم یزل الله عز و جل رَبُّنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاتُه ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدره ذاته ولا مقدور فَلَمّا احدث الاشیاء وکان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم والسمع علی المسموع والبصر علی المبصر والقدره علی المقدور... ابو بصیر گوید: امام صادق علیه السلام می فرمود: خدای عز و جل، پروردگار جاوید ما، علمش عین ذاتش بوده آن گاه که معلومی وج ود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانی که شنیده شده یی وجود نداشت و بینایی عین ذاتش بوده آن گاه که دیده شده یی وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود. پس چون اشیاء را پدید آورد و معلوم موجود شد علمش بر معلوم منطبق گشت و شنیدنش بر شنیده شده و بیناییش بردیده شده و قدرتش بر مقدور...»اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۳. پس طبق این حدیث خداوند عالم بوده ولی معلوم وجود نداشته است حال وحدت عالم و معلوم را در مورد خداوند چگونه جاری می کنند الله اعلم.

۳ – تام الحقیقه – اولاً خداوند تام الحقیقه نیست بل «تام الحقیقه والواقعیه» است.

ثانیاً خداوند از جهتی و با معنایی «تامّ» نیست بل «موجِد و خالق هر تمام و هر تمامیت» است این نکته دقیق و نیازمند دقت است و با توجه به تناقض زیر می توان به کنه آن پی برد:

صدرا در قاعده عرشیه (مسأله دوم) فرمود: وحدت خداوند وحدت نسبیّه نیست (کالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضایف وان جوزّته الفلاسفه). پس اگر مراد از تام همین مقوله رایج در زبان و ذهن باشد که یک مقوله تضایفی است و تا ناقص نباشد تام و کامل نیز متصور نمی شود، با این سخن صدرا متناقض است و تام بودن و کامل بودن خداوند از این سنخ تام ها و کامل ها نیست. درست است خداوند تام و کامل است لیکن نه بدین معنی.

در انتساب تضایف به خداوند سه نظریه وجود دارد:

الف) فلاسفه تضایف را درباره خداوند (در مفهوم شناسی) روا داشته اند.

ب) صدرا تضایف را مطلقا (خواه در ذهن و خواه در عین – گرچه خدایی که او معرفی می کند یک مفهوم ذهنی است –) درباره خدا جایز نمی داند؛ لیکن در همین عبارت مورد بحث وارد این تضایف شده و دچار تناقض گشته است.

ج) فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام هم خودِ تضایف و هم کمال و تمامیت به معنی تضایفی را مخلوق خداوند می داند نه صفتی از صفات خداوند. خداوند مفهوماً و واقعاً تام و کامل است لیکن نه به معنی مذکور.

نظر به این که صدرا یک استدلالگر ارسطویی و ابزارش منطق ارسطویی است، مرادش از تام و کامل همین مقوله تضایفی است والّا در غیر این صورت باید تصریح می کرد (به قول دست اندرکاران علم اصول فقه، این مولای ما، در مقام بیان است و اگر مرادی غیر از اصطلاح منطق ارسطوئی داشت می بایست توضیح می داد). و دنباله عبارت یعنی «غیر متناهی القوه والشده» دقیقاً نشان می دهد که مرادش همان اصطلاح ارسطویی است.

۴ – غیر متناهی القوه – در مسأله پیش فرمود: «لأن ذاته بالفعل: خداوند فعل محض است» و در همین جا پشت سر همین جمله می فرماید: «لانه محض حقیقه الوجود». پس مراد از قوه چیست؟ آن هم قوه غیر متناهیه.

مراد از قوه یا مقوله «تشکیکی» است که در بحث از «شدت» بررسی خواهد شد و یا مقوله «قوه و فعل» است که در همین جا به بررسی آن می پردازیم:

دیگر موجودات همواره قوه شان به فعلیت می رسد خداوند چنین نیست. ارسطوئیان خدا را فعل محض می دانند و فلسفه اهل بیت علیهم السلام خدا را موجِد و خالق قوه و فعلیت می داند.

امّا فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: خداوند قوی است یعنی قوی است بر ایجاد موجودات و خلق کائنات و آفرینش هر شی ء.

بی تردید مراد صدرا از قوه غیر آن است که فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید؛ چرا که او خدا را موجِد و منشی ء نمی داند بل همه وجودها و حقیقه الوجود همه چیز را یک و واحد می داند در فلسفه او موجِد و موجَد معنی ندارد.

پس منظور صدرا نه جریان قوه و فعلیت در ذات خدا است و نه قوی بودن خدا در ایجاد و خلق. می ماند صورت سوم که جان حکمت متعالیه است: خداوند «مصدر» است و برای صدور اشیاء از خودش قوت بی نهایت دارد قوه خداوند برای فیضان فیض از وجود خودش تمام نشدنی است.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام خدا را بدین گونه قوی نمی داند که مانند چراغ قوه ای که هرگز قوه اش تمام نمی شود و دائماً از وجود او مخلوقات به فعلیت برسند. خداوند چیزی از وجود خودش خرج نمی کند. این قوت نیست این ضعف است. منشأ این بینش در ارسطوئیات همان چیز است که در مبحث «صادر اول» توضیح دادم. آنان برای فرار از سوال «خداوند آن مخلوق اولیه را از چه چیز آفرید» به «صدور» متمسک شده اند و صدور نیز لازم گرفته که خداوند «مصدر» بی اراده، غیر فعال و تماشاگر محض باشد.

اینک سیمای سه بینش را در زیر به صورت واضح مشاهده کنیم:

۱ – فلسفه اهل بیت علیهم السلام: در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست و این جریان خود، مخلوق خداوند است. خداوند آن موجود اولیه را «ایجاد» کرد سپس جریان «خلق» را به راه انداخت همیشه هم ایجاد، هم خلق و هم جریان قوت و فعلیت در جهان هستی، هست و همگی فعل، کار، مفعول، و خلق خدا هستند و خداوند برای ایجاد، خلق و اداره جریان قوت و فعلیت در موجودات جهان، قوی است.

۲ – فلسفه ارسطویی: در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست؛ زیرا خداوند «فعلیت محض» است ولی خداوند برای صدور موجودات قوه بی پایان دارد هر قدر از او صادر شوند، قوه او پایان نمی یابد.

یعنی خداوند منبع بی پایان و تمام نشدنی است.

۳ – حکمت متعالیه: در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست؛ زیرا خداوند «فعلیت محض» است با این همه خداوند برای صدور ماهیات قوه بی پایان دارد.

یکی از بزرگ ترین تمایزهای حکمت متعالیه با فلسفه ارسطویی در همین جا است:

صدرا حقیقه الوجود همه اشیاء – حقیقه الوجود خدا و خلق – را یک و واحد می داند بنابراین آنچه برای صدور از خدا می ماند فقط ماهیات است. الوهیت اللّه و خدایی خدا تنها در مورد ماهیات معنی دارد اگر او می گوید: « خدا شریک ندارد» یعنی فقط در مصدر بودن برای ماهیات.

خدای ارسطو تماشاگر محض است نشسته و تماشاگر صدور موجودات از وجود خود می باشد؛ امّا خدای حکمت متعالیه همین قدر هم تماشاگر نیست بل نشسته و تنها تماشاگر صدور ماهیات از وجود خود، است.

تناقض: حکمت متعالیه همان گونه که در این دو مسأله از عرشیه دیدیم سلب هیچ چیز را از خداوند جایز نمی داند. ماهیات خواه اصیل باشند و خواه اعتباری، خواه شی باشند و خواه شی نباشند. از نواقص و امکانات باشند یا از کمال ها. در هر صورت از خداوند صادر می شوند و لااقل منشأشان صادرهایی است که از خدا صادر می شوند. پس نباید آن ها را نیز از خداوند سلب کرد چون هر چند مشوب به نقص هستند؛ لیکن منشأشان خداست و این تناقض است از سویی می گوید: نقص ها باید از خداوند سلب شود و از سوی دیگر می گوید: نقص ها باید از خداوند سلب نشود.

و اگر گفته شود: حکمت متعالیه روی جمله «نقص ها از خدا باید سلب شود» می ایستد و طرف دیگر قضیه را نمی پذیرد پس دچار تناقض نیست.

پاسخ: در این صورت هیچ چیزی از خدا صادر نمی شود و هیچ نیازی نیست که خداوند قوه ای داشته باشد تا چه رسد به قوه لایتناهی؛ زیرا حقیقه الوجودها که عین حقیقه الوجود خدا هستند و ماهیات نیز باید از خدا سلب شوند پس چه چیزی برای صدور می ماند؟ این همه بحث از صدور، صادر اول، عقل اول و... در حکمت متعالیه چه می کند؟!.

حکمت متعـالیه پر از تناقضـات است آن هم تناقضـات اساسـی و اصـولی و به قـول عـوام حکمت متعـالیه بلا‌یی بر سـر فلسـفه ارسطویی آورده است که نگو و آن را بیش از پیش مخدوش تر کرده است.

حقیقت این است که حکمت متعالیه میان فلسـفه اهل بیت علیهم السـلام، فلسـفه ارسـطویی، فلسـفه اشراقی و تصوف سرگردان است و هیچ آشتی ای نیز نتوانسته میان مشّاء و اشراق بدهد.

شدت: می فرماید: غیر متناهی القوّه والشدّه:

نقد:

مقدمّه: در اصطلاح ارسطوئیان شدت یک مقوله تشکیکی است.

۱ – در مباحث پیشـین توضیح داده شد که اساساً هیچ موجود و هیچ وجود خارجی در عینیت واقعیات مشمول تشکیک نیست. تشکیک غیر از یک تصور ذهنی محض – درست مانند تفکیک وجود از ماهیت – چیزی نیست. تشکیک در ذهن قابل تصور است لیکن مطابق و ما بازاء خارجی ندارد و به عبارت دیگر: واقعیت خارجی ندارد.

۲ – خداونـد شدیـد است. وقتی که همه اشیاء یا وجود همه اشیاء یا حقیقه الوجود همه اشیاء یک و واحد باشد. شدید بودن خداوند به چه کار می آید؟ در صورت اول(۱) تنها برای تجلّی ها و رنگین ها و رنگین کردن رنگین ها به کار می آید و بس. در صورت دوم و سوم(۲) تنها برای اعتباریات و ماهیات به کار می آیـد. اگر بناست خـدا فقط «اعتبارگر» باشد چه نیازی به این همه قوت و شدت لایتناهی است.

۳ – همه اشکال ها و تناقضی که در مورد «قوه» بیان شد در مورد «شدت» نیز هست که تکرار آن ضرورتی ندارد.

ادامه سخن صدرا:

«لأنّه محض حقیقه الوجود بلا حدّ ونهایه کما علمت اذ لو کان لوجوده حدّاً او تخصص بوجه من الوجوه لکان تحدّده و تخصصه بغیر الوجود فکان له محدّد قاهر علیه و مخصّص محیط به وذلک محال: برای این که خداوند «محض حقیقه الوجود» است بدون حدّ و بدون نهایت (چنان که دانستی) چون اگر برای وجود او حدّی یا تخصصی به وجهی از وجوه باشد، تحدد و تخصص آن با غیر وجود – با عدم یا عدمی – خواهد بود، پس در این صورت برای او تحدید کننده قاهر و تخصص دهنده ای خواهد بود که به او احاطه داشته باشد و این محال است.»

نقد:

۱ – توضیح داده شد که «محض حقیقه الوجود» غیر از یک مفهوم ذهنی چیزی نیست و نمی توانـد واقعیت خارجی داشته باشد.

۲ – خداونـد حدّ، نهایت، مخصص، محیط، به هیچ وجهی از وجوه نـدارد. برای این که همه حدّها، نهایت ها، مخصص ها، محیطها، وجه ها و وجوه، چیزهایی هستند که خداوند آن ها را ایجاد و خلق کرده است.

سخن در این است: وقتی که همه خصوصیات و حدود و تخصص های مخلوق را از خدا سلب کردیم نتیجه یکی از دو صورت زیر می شود:

الف) پس خداوند محض حقیقه الوجود است – این مساوی می شود تنها با یک مفهوم محض ذهنی.

ب) پس خداوند «شی ء لا کالاشیاء» است. – این مساوی است با وجود واقعی و خارجی و عینی.

حرف «لا» می گویـد: هر ویژگی – حدّ، مخصص، محیط و... از ویژگی های مخلوقات در خداونـد نیست؛ امّا در عین این، خداوند شی است شیئی که همه این ویژگی ها را آفریده است.

درست است: اگر از یک مخلوق حد، تخصص، محیط و... و... را سلب کنید آنچه می ماند تنها حقیقه الوجود ذهنی است؛

ولی این قانون فقط به دایره قلمرو مخلوقات منحصر است. و شامل خدا نمی شود. اگر همه این قبیل چیزها را از خداوند سلب کنید (و باید سلب کنید) خداوند محض حقیقه الوجود نمی شود بل هو شی ء لا کالاشیاء وله خصوصیه الا لوهیه و خصوصیه الشیئیه و بالاخره: له خصوصیه لا کالخصوصیات.

خدا را مشمول قوانینی که خودش آن ها را آفریده، نکنید (کیف یجری علیه ماهو اجراه؟) تا دست از این شمول دادن ها برنداریم خدای مان مخلوق ذهن مان خواهد شد یا خدای «فعلیت محض» ارسطو، یا «بت کلّ الاشیاء» یا «وحدت وجود ذهنی» یا «وحدت حقیقه الوجود ذهنی».

تا وقتی که به فریاد اهل بیت علیهم السلام گوش ندهیم و عنان سمند عقل را در حدّ و مرز مخلوقات نکشیم و هم چنان با سرعت وارد متافزیک و الهیات بالمعنی الاخص شویم،خدایی را پرستیده ایم که مخلوق ذهن خودمان است. آنگاه هر چه شعار بدهیم: خدا قوی است، خدا شدید است خدا بی نهایت است، چیزی، نقصی با او مشوب نیست و... و... همه و همه بی فایده خواهد بود.

۳ - شی بودن و «حقیقه الوجود محض نبودن» لازم نگرفته مقید بودن، مخصَّص بودن، محدود بودن، مقهور بودن و... را، چرا که موضوع بحث شما خداست خدایی که همه این برآیندها، فرآیندها، قانون ها، واقعیت ها، مفهوم ها را آفریده است. اگر موضوع بحث تان یک موجود هم سنخ مخلوقات بود، ملازمه مذکور صحیح می شد.

۱- یعنی اگر فرض بر «وحدت اشیاء» باشد.

۲- یعنی اگر فرض بر «وحدت وجود اشیاء» یا بر «وحدت حقیقه الوجود اشیاء» باشد.

۴ – و ذلکَ محال – درست است اگر خداوند مخلوق بود و مشمول قوانین خلقت؛ حمل ویژگی های مخلوق بر او از یکَ سو و خدا نامیدن او از سوی دیگر، محال می شد.

امّا سلب ویژگی های مخلوق از او نیز موجب این نمی شود که شما خدا را با تصور ذهنی تان «حقیقه الوجود» تصور کنید و ذهن تان بر وجود خدا محیط شود و عقل تان او را تحلیل کند آنگاه باز بگویید خداوند محاط نمی شود و محیط ندارد مگر این خدا که حقیقه الوجود است «متصورِ شما» نیست؛ مگر او «متعقل شما» نیست؟. پس چه محدودیتی بالاتر از این؟!. آیا این تناقض نیست؟!.

حدّ (در اصطلاح منطق و در هر اصطلاح) یعنی عامل شناساننده، اکنون که شما ذات خدا را شناختید و گفتید ذات او حقیقه الوجود است پس کدام حدّی و معرفتی بالاتر از این؟

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: ذات خدا قابل شناخت نیست، قابل تصور نیست، متعقّل نیست.

همگی می گوییم «لا حدّ له ولا فصل له» پس چرا دست از شناخت ذات او برنمی داریم؟

آیا صریح تر از این تناقضی هست؟ وقتی که او حدّ و فصل ندارد با چه چیزی می خواهید ذات او را تحت تحلیل شناخت، قرار دهید؟ جز با یکَ سری مفهومات و تصورات محض ذهنی که هیچ تماسی با واقعیت خارجی ندارد.

ادامه سخن صدرا:

«فما من کمال وجودی ولا خیر الاّ وفیه اصله ومنه نشوه و هذا هو البرهان علی توحیده: و هیچ کمال وجودی نیست و هیچ خیر نیست، مگر این که اصل و ریشه آن در ذات خداوند است و از خداوند ناشی می شود و برهان بر توحید خدا همین است.»

نقد:

۱ – فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: هیچ کمال و خیری نیست که اصل و ریشه اش در ذات خداوند باشد بل هر کمال و خیر «موجَد» و مخلوق خدا است. رابطه خدا با خلق رابطه «موجِد و موجَد» و «خالق و مخلوق» است نه رابطه «اصل و فرع».

۲ – برهانی که صدرا آورده از اطلاق برخوردار است؛ لیکن نتیجه ای که می گیرد مقید است.

صغری: لاحدّ ولا نقص ولا نهایه ولا محیط لواجب الوجود.

کبری: وکل ما کان کذلکَ فله الکمال المطلق من جمیع الوجوه ومن جمیع الجهات.

نتیجه: فلواجب الوجود کل کمال یوجد فی الکون والکائنات.

در حالی که نتیجه صحیح چنین می شود:

نتیجه: فلواجب الوجود، کمال مطلق.

این که هر کمال و هر خیر که در عالم هستی (شامل کمالات مخلوقات و خیرات شان) اصل و ریشه اش در ذات خداوند است، صرفاً به عنوان یک ادعای محض ابراز شده است و برهانی برای آن ارائه نشده است.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام همان گونه که همه ویژگی های مخلوق را از خدا سلب می کند، کمالات و خیرات مخلوقات را نیز از او سلب می نماید و چنین می شود «له کمال لا کالکمالات» و «هو خیر لا کالخیرات» و این است توحید.

توحید آن نیست که همه کمالات مخلوقه و خیرات موجَدَه را ناشی از ذات خدا و ریشه در ذات خدا بدانی و آنگاه بگویی این است تنها برهان توحید.

توحید یعنی یکی کردن هزاران بل میلیاردها کمال در یک کمال - ؟ یا توحید نفی هر ویژگی مخلوق از اوست از آن جمله نفی کمالات بشری و فرشته ای و...

۳ - به لفظ «فیه» در جمله «الاّ وفیه اصله» توجه کنید. این لفظ با هر معنی و با هر مراد حتی با قصد استعاره یا به عنوان «استخدام» نیز باشد وقتی که بالفظ «اصله» همراه می شود نص در «اصل و فرع بودن» است. شگفت است صدرای بزرگ در این عبارت از «وحدت حقیقه الوجود» نیز خارج شده و حقیقه الوجود را دو نوع قرار داده است:

الف) حقیقه الوجود که اصل است.

ب) حقیقه الوجودهایی که فروعات هستند.

این کثرت که لازمه «اصل و فرع بودن خدا و موجودات» است با ادعای بی دلیل تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نیز قابل حل نیست. باید ادعای دیگری در قالب تناقض ریاضی شود و گفته شود «اصل و فرع بودن در عین اصل و فرع نبودن». تا «وحدت حقیقه الوجود» حکمت متعالیه سالم بماند.

اگر صدرا می فرمود: «فما من کمال وجودی ولا خیر الاّ وفیه هو» هیچ تعارضی و تناقضی با مبانی او پیدا نمی کرد؛ امّا لفظ «اصله» همه چیز را ویران می کند.

۴ - ممکن است راجع به لفظ «اصله» کسی - مثلاً - بگوید: شاید در نسخه برداری ها اشتباه شده و به جای لفظ «هو» لفظ «اصله» آمده؛ امّا تاکید جمله مذکور با جمله «ومنه نشوه» باز همان رابطه «اصل و فرع» رابطه «منشأ و ناشی» را بیان می دارد و از هر نوع ریب و مجادله جلوگیری می کند.

لفظ «منه» همراه با «نشوه» باز نیاز به ادعای یک تناقض ریاضی صریح دیگر را لازم گرفته که گفته شود: «منشاء و ناشی بودن در عین منشاء و ناشی نبودن» تا «وحدت حقیقه الوجود» حکمت متعالیه سالم بماند.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: رابطه خدا با خلقش رابطه «منشأ و ناشی» نیست بل رابطه «موجِد و موجَد» و «مُنشِی ء و مُنشأ» است. خداوند مخلوق را «انشاء» و «ایجاد» کرده است.

ایجاد و انشاء نه ایجاد از چیزی، یا انشاء از مَنشأیی. ایجاد و انشاء در فارسی «از» نمی خواهد و در عربی «مِن» را لازم نگرفته است نه «مِن نشویه» و نه «مِن تبعیضیه» اما عقیده صدرا «فی ظرفیت» و «مِن نشویه» بل «وحدت حقیقه الوجود»، «من تبعیضیه» را لازم گرفته است، همان طور که خودش بدون این حروف نمی تواند منظورش را ادا نماید و توضیح داده شد که کاربرد استعاری و استخدامی این الفاظ نیز با هر تاویل (نظر به لفظ نشو) نمی تواند غیر از رابطه «اصل و فرع» و رابطه «مَنشاء و ناشی» معنای دیگری داشته باشد.

ادامه سخن صدرا:

«فلا یمکن تعدد الواجب لانّه لو تعدد لکان المفروض واجباً محدود الوجود ثانی الاثنین فلم یکن محیطاً بکل وجود حیث تحقق وجود لم یکن له ولا حاصلاً فائضاً من لدنه.

فحصلت فیه جهه عدمیه امتناعیه او امکانیه فکان زوجاً ترکیبیاً کالممکنات ولم یکن تحت حقیقه الوجود الّذی لا یشوبه حد ولا عدم، هذا خلف: پس امکان ندارد واجب الوجود متعدد شود؛ زیرا اگر متعدد شود چنین واجب الوجودی محدود الوجود می شود و «یکی از دو» می گردد و بر وجود، محیط نمی شود؛ چرا که در این فرض وجود دیگری محقق شده که برای او نیست و از وی حاصل نشده و از پیش او فیضان نیافته است.

پس حاصل می شود در واجب الوجود، جهت عدمیه امتناعیه یا جهت امکانیه و می شود آمیزه ای - از جهت عدم و وجود یا

از جهت امکانی و وجوب - مرکب، مانند ممکنات و از حقیقت وجودی که حد و عدم با آن آمیزه نمی شود، خارج می گردد و این خلف است.»

نقد:

۱ - هیچ نیازی به استدلال و تمسک به «لزوم ترکیب» و لزوم «جهت عدمی یا امکانی» نیست؛ زیرا آن واجب الوجود دوم و مفروض یا حقیقه الوجود دارد یا ندارد، در صورت اول پیشتر مطابق مبانی صدرا ثابت شد که حقیقه الوجود فقط یک و واحد است و در صورت دوم نیز در عالم عین چیزی نیست. پس این استدلال بی هوده است و چون سالبه بانتفای موضوع است پس نمی تواند عنوان «تاکید» را هم داشته باشد.

۲ - ولا حاصلًا منه - صدرا با هر عبارتی و با تعبیرهای مختلف به «فعل محض» و «مصدر محض» و غیر فعال بودن خدا، اصرار می ورزد. در این جمله نیز نمی گوید: «ولا مخلوقاً له» یا «موجَداً له» یا «مُصدَراً له» و یا حتی «محصولاً له» بل می گوید:

«لا حاصلًا منه» یعنی مخلوق و مخلوقات از خداوند حاصل می شوند نه اینکه خداوند آن ها را حاصل کرده باشد یا ایجاد، خلق، و یا صادر کرده باشد.

۳ – لفظ «منه» در این جمله سخت قابل توجه است که همان «من نشویه» و «من تبعیضیه» است و ترکیب جمله از منه و حاصلاً، راه را بر هر نوع تاویل می بندد و خدای حکمت متعالیه با عبارت های مختلف و تعبیرهای متعدد و بیان های موکد بعد از موکد یک خدای تماشاگر محض و غیر فعال معرفی می شود که فقط یک منبع و منشأ و مصدر بی اراده است و نشسته صدور و نشو مخلوقات از وجود خود، را تماشا می کند.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام: برای هر عاقلی، هر اهل علم و اهل دانش روشن است که خدای قرآن و اهل بیت علیهم السلام یک خدای فعال، خلّاق، جبّار، قهّار و... است.

خدای تماشاگر محض ارسطو و خدای تماشاگر حکمت متعالیه برای خودشان محترم؛ امّا آنچه مهم است غیر اسلامی، غیر توحیدی، غیر قرآنی و غیر اهل بیتی بودن این خدا، است.

سخن این است: چرا به فلسفه ارسطویی می گوییم فلسفه اسلامی – ؟ چرا به حکمت متعالیه می گوییم فلسفه اسلامی – ؟ چرا اسلام را آن گونه که هست معرفی نمی کنیم؟

کدام دستور قرآنی یا فرمان اهل بیتی ما را مأمور کرده است که خدای قرآن را به خدای ارسطو متحول کنیم؟ چه اصراری داریم؟ اگر اسلام بدون فلسفه ارسطویی و بدون حکمت صدرایی ناقص است پس بگذاریم ناقص بماند. اسلام (نعوذ باللّه) ناقص بهتر از اسلام تحریف شده است.

۴ – ولم یکن حقیقه الوجود – این جمله یک شمشیر دو لبه است از یک طرف این کاربرد را دارد که همه موجودات تحت حقیقه الوجود و مشمول حقیقه الوجود خدا هستند و پس از این پیش فرض، دلالت می کند که چون وجود آن خدای دوم و مفروض، مشمول این حقیقه الوجود نمی شود پس نمی تواند وجود داشته باشد.

مطابق مبانی و سبک و روشی که صدرا تا این جا داشته نه تنها خدای دوم امکان ندارد بل اساساً فرض وجود دوم خواه این وجود دوم خدا باشد یا غیر خدا محال است بل حقیقه الوجود فقط یک و واحد است که آن هم فقط خداوند است و وجود مخلوق و ممکنات نیز محال است ولیس الوجود ولیس حقیقه الوجود ولیس الموجود الاّ هو.

وقتی که هیچ موجود ممکن که حقیقه الوجود داشته باشد، وجود ندارد و محال است پس چه نیازی به اثبات محال بودن شریک باری – ؟.

۵ – «متعدد»، «ثانی» یعنی چه؟ صدرا طوری بحث می کند که گویی در عالم هستی چیزی به نام «تعدد» و «ثانی» امکان دارد و این تعدد فقط در مورد خدای دوم محال و خلف است در حالی که مطابق مبنا و سبک او اساساً خود «تعدد» محال است و این همه کثرت و عدد که در عالم مشاهده می کنیم خیالی بیش نیست؛ زیرا:

حقیقه الوجود خدا است.

تعدد یا مصداق حقیقه الوجود است و یا نیست.

در صورت اول مناقض «وحدت حقیقه الوجود صدرایی» می شود آن هم یک تناقض ریاضی: تناقض «وحدت» با «تعدد».

و در صورت دوم اعتباری بیش، بل تو همی بیش نیست.

شخصیتی مانند صدرا پس از اثبات این که «خداوند حقیقه الوجود است» و «هیچ چیز را نباید از خدا سلب کرد» نباید دیگر سخن از تعدد بزند و در مقام نفی تعدد از واجب الوجود، آید؛ چرا که این اولاً تناقض است از یک طرف «وحدت» ثابت شده و از طرف دیگر «تعدد» لااقل ممکن دانسته شده. یعنی تعدد هم محال و هم ممکن دانسته شده و این یعنی تناقض.

ثانیاً: این بحث، فرض پس از فرض است: ابتدا وجود تعدد را فرض می کنیم سپس فرض می کنیم که خدای دوم وجود داشته باشد. این «فرض محال» نیست بل «فرض محال علی المحال» است و چنین بحثی عبث و بی هوده است.

این روش صدرا در عرشیه نشانگر یک نگرانی شدیدی است که در سینه صدرا بوده که گاهی شمشیر دوبر برآخته و گاهی فرض محال علی المحال را موضوع بحث قرار می دهد.

ادامه: «فثبت ان لا ـ ثانی له فی الوجود وانّ کل کمال وجودی رشح من کماله وکل خیر لمعه من لوامع نور جماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر فی تجوهر ذاته الیه: پس ثابت شد که دومی برای او در وجود، نیست و نیز ثابت شد که هر کمال وجودی رشحه ای از کمال اوست و هر خیر تابشی از تابش های نور جمال اوست پس او اصل وجود است و آنچه غیر از اوست تبع اوست و در جوهر گیری ذاتش نیازمند اوست.»

نقد:

۱ - آنچه در این عبارات ثابت شده تنها «عدم خدای دوم» است و بس. این هم نیازمند اثبات نبود و شرحش گذشت.

۲ - لا ثانی له فی الوجود - باز عبارت، شمشیر دو لبه است. اگر می فرمود «لا ثانی له» کافی بود و اگر نیاز به قید توضیحی یا تأکید بود می فرمود «لا ثانی له موجوداً». مراد از «فی الوجود» اشاره به «وحدت وجود - وحدت حقیقه الوجود» است که ذهن مخاطب طوری از این پیش فرض عبور کند که در کانونش «وحدت» جای گرفته باشد و این یک «القاء» است و بهره جویی دقیق و روان شناسانه و رندانه است وگرنه هیچ نیازی به این عبارت نازیبا نبود چون نتیجه این سخن چنین می شود: «فی الوجود الهٌ واحدٌ فقط: در وجود - در درون وجود - فقط یک خدا هست». و از طرف دیگر نفی خدای دوم را فایده می دهد.

یعنی در حقیقت منظور صدرا از عنوان کردن این قاعده نفی خدای دوم نیست و این ظاهر قضیه است او این عنوان را بهانه کرده تا «فعلیت محض بودن خدا» را به ذهن مخاطب فرو کند همان طور که در نتیجه گیری می گوید و به «ترشّح» می رسد که ذیلاً توضیح داده می شود.

۳ - کل کمال وجودی رشح من کماله - «رَشَحَ» نه «اُوجِد»، «خُلق»، «اُنشی ء».

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: هر کمال که در عالم هستی وجود دارد مخلوق خداست خدا کمال ها را ایجاد، انشاء و خلق کرده است. هیچ چیزی از ذات خدا یا از کمال خدا ترشح نکرده است.

لفظ «رشح» و هر لفظ دیگر برای معتقدانش محترم؛ امّا اگر کسی چنین مقوله ای را ادعا کند و آن را به اسلام نسبت دهد مصداق «من درآوردی» و «ادعای باطل و ادعای ناحق» خواهد بود.

شگفت از صدراست که بزرگواری مانند او نباید دلیلش اخص از مدعایش باشد او عدم وجود خدای دوم را اثبات کرده است؛ امّا طوری بیان می کند که گوئی «ترشح» هم با همین دلیل ثابت گردیده!!!.

۴ - راستی این ترشح چیست؟ معنی استعاری مورد نظر است؟ یا از استخدام لفظ استفاده شده است؟ وانگهی این اشیاء که از حقیقه الوجود خدا مترشح شده اند خودشان حقیقه الوجود هستند؟ یا تنها ماهیات و اعتباریات شان از حقیقه الوجود خدا مترشح شده است. اگر صورت اول است پس چه نیازی به «ترشح» است همین که گفتیم حقیقه الوجود یک و واحد است کافی است و نباید در این بین رابطه «مَرْشح و راشح» باشد که مصداق تعدد باشد و متناقض با وحدت و اگر صورت دوم منظور است باید گفت: این چه کمالی است که اعتباری محض است؟ و این اعتباری چه سنخیتی با حقیقه الوجود اصیل، دارد که می تواند یک نااصیل از یک اصیل راشح شود؟ مگر در ترشح سنخیت لازم نیست؟ پس یا هر دو اصیل هستند یا نااصیل.(۱)

۵ - کل خیر لمعه من لوامع نور جماله - با کدام برهان اثبات شد که اولاً هر خیر «لمعه» است؟ ثانیاً با کدام دلیل مستدل شده

که ملمع این لمعه ذات باری تعالی است؟ ثالثاً مراد از «نور جمال» چیست؟

در این قاعـده که سـخن از «جمال» نیامـده مراد از جمال معنای «مصـدری» زیبایی، است یا مراد «صورت» و «وجه» است؟ یعنی کاربرد یک کاربرد لغوی است یا استعاری؟ – ؟

یک دلیل اخص آمده آنگاه نتایج اعم پشت سر هم ردیف شده اند.

فلسـفه اهـل بیت علیهم السـلام می گویـد: رابطه خـدا با موجوداتِ کائنات رابطه «مَرْشـح و راشـح» نیست. رابطه «مَلمع و لامع» نیست. بل رابطه «خالق و مخلوق» «موجِد و موجَد»، «مُنشی ء و مُنشأ» است بویژه رابطه «ربّ و مربوب» است نه تماشاگر محض و تماشا شونده.

۶ – فهو اصل الوجود – چنین چیزی هرگز ثابت نشده و صدرا نسـبت به رابطه «اصل و فرع» برهان نیاورده است همان گونه که ضمن بحث از قاعده پیش گذشت؛ امّا چرا او این همه ادعاهای اعم از دلیل، می کند، علتش معلوم نیست.

۱– اگر هر دو اصیل باشند متعدد می شوند و با «وحدت وجود» متناقض می شود و اگر هر دو نااصیل باشند اساس همه چیز از بین می رود.

۷ – وما سواه تبع له – این نیز ادعای بدون دلیل است که پشت سر لفظ «فثبت» ردیف شده و ذهن خواننده را منحرف می کند.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: رابطه خدا و موجودات کائنات، رابطه «متبوع و تابع» نیست. رابطه خالق و مخلوق، موجِد و موجَد است.

۸ – تجوهر – تعبیری است عجیب و جالب، مصدر باب تفعلل رباعی مزید فیه.

این لفظ «لازم» است نه «متعدی» و در لازم بودن محض و ممحض است و برای هیچ فاعلی اذن دخول نمی دهد.

صدرا با این لفظ بر «فعلیت محض» بودن خدا تأکید می کند تاکیدی که بالاتر از آن نه از توان زبان و بیان بشر ممکن است و نه لغت و واژه ای رساتر و گویاتر و تاکید کننده تر از تجوهر پیدا می شود.

می گوید: خدا جوهر اشیاء را ایجاد نکرده، خدا جوهر اشیاء را خلق نکرده بل خود آن ها از حقیقه الوجود خداوند متجوهر شده اند، تجوهر کرده اند.

۹ – مفتقر فی تجوهر ذاته الیه: ما سوی اللّٰه در تجوهر ذاتش نیازمند خداست.

تجوهر ذات یعنی چه؟ معلوم است که مرادش «جوهر» مصطلح منطق ارسطویی نیست؛ زیرا جوهر ماهیت است و صدرا ماهیت را ذات وجود و ذات موجود نمی داند او حقیقه الوجود هر شی را ذات آن شی می داند.

پس مرادش از تجوهر ذات هر شی، تکوّن ذات آن است که البته با آوردن لفظ «تکوّن» از آن تاکید که مراد صدراست تا اندازه ای کاسته می شود.

خودش برای مراد خودش بهترین لفظ را با دقت تمام گزینش کرده است. بنابراین دو گونه «ذات» وجود دارد: ذات غنی و ذات مفتقر، نه ذات غنی فعال و ایجاد کننده است و نه ذات مفتقر، تنها این فرق هست که ذات مفتقر متحرک است؛ امّا هیچ کدام محرک نیستند. یعنی در حکمت متعالیه مراد از «علت» همان نیاز به «منشأ» نه «مُنشی ء» و نیاز به مصدر نه صادر کننده و نیاز به منبع است فقط.

مسأله چهارم: یک توهم و رفع آن

قبل از ورود به مسأله چهارم مقدمه زیر ضرورت دارد:

صدرا اصول اعتقادی خویش را در مورد خدا به شرح زیر بیان کرد:

موجود بر دو قسم است:

الف) حقیقه الوجود خدا – این وجود واجب الوجوب است.

ب) سایر حقیقه الوجودها – این موجودها را نیز نمی توان از واجب الوجود سلب کرد.

نتیجه: اعتقاد به «وحدت حقیقه الوجود».

او مسأله چهارم را برای ردّ یک نظریه تأسیس کرده است نظریه ای که می گوید:

موجود بر دو قسم است:

الف) وجود قائم بذات – این موجود واجب الوجود است.

ب) منتسب به وجود قائم بذات – سایر موجودات چنین هستند.

نتیجه: خداوند وجود قائم بذات و وجود شخصیه ای است مجهول الکنه و سایر موجودات وجودهای منتسب و شخصیه های متکثر و معلوم الکنه هستند.

گفته اند: این نظریه متکلمین است که مورد انتقاد صدرا قرار گرفته است؛ امّا نظر به این که او اساس این نوع تقسیم را رد می کند، انتقادش به آن گروه از معتقدین به «وحدت وجود» (که همین تقسیم مبنای اندیشه و باورشان است) نیز متوجه می شود و در حقیقت از آنان نیز می خواهد که به تقسیم مورد نظر خودش بگرایند.

صدرا بر این نظریه چهار ایراد می گیرد:

۱ – وقتی که بر اینان ایراد گرفته می شود: وجود فارغ از ماهیت و خصوصیت یک مفهوم صرفاً ذهنی است و نمی تواند خدا باشد.

پاسخ می دهند: وجود که قائم بذات باشد می تواند موجود باشد و عینیت داشته باشد.

صدرا می گوید: اینان به این ایراد بی هوده اهمیت می دهند و به پاسخ آن می پردازند.

به نظر وی اشکال فوق «سهل المؤنه» است در حالی که همگان می دانند بزرگ ترین مشکل برای فلسفه ارسطویی، حکمت متعالیه، فلسفه اشراق، تصوف و حتی کلام اصطلاحی متکلمین اسلامی همین ایراد است. بویژه برای آنان که به «وحدت وجود» یا «وحدت حقیقه الوجود» باور دارند. بطوری که اگر از این سدّ بگذرند و بتوانند موجود بودن «وجود محض» را در خارج از ذهن ثابت کنند اساسی ترین مشکل را حل کرده اند.

خود صدرا برای اثبات این که «محض حقیقه الوجود» در خارج موجود است برهان می آورد و نادرستی برهانش توضیح داده شد.

۲ – می گوید: اینان به جای پرداختن به این موضوعِ سهل المؤنه بهتر بود به این پرسش پاسخ دهند: آیا آن وجود قائم بذات که می گویید خداوند است همان وجود مطلق است که بعضی از انحاء آن برای اشیاء دیگر ثابت است یا نه؟ – ؟

اگر بگویید بلی، پس «وحدت وجود» را پذیرفته اید و اگر بگویید نه، پس آن وجود قائم بذات «مطلق» نیست. یک موجود مقید، محدود و به قول خودتان «شخصیّه» است.

مقصودش این است که نباید موجودات را به «قائم بذات» و «غیر قائم بذات» تقسیم کرد و خدا را قائم بذات و شخصیه نامید؛ زیرا در این صورت موجودات غیر قائم بذات را باید از خداوند سلب کنید در نتیجه علاوه بر اشکال «شخصیه بودن»، خداوند مرکب می شود.

این همان بحث مفصل و مشروحی است که صدرا در اسفار به طور مکرر و در عرشیه نیز آورده و سخت بر آن اصرار دارد که لنگی برهان و مخدوش بودن آن توضیح داده شد.

۴ – موجود از «وجود» مشتق است چگونه ممکن است وجود مجهول الکنه باشد و مشتقات آن معلوم الکنه؟

امّا این اشکال به مبنا و نظریه صدرا وارد نیست؛ زیرا او حقیقه الوجود همه اشیاء را یک و واحد می داند و حقیقه الوجود را مجهول الکنه می داند. در نظریه او رابطه خدا با خلق رابطه اشتقاقی نیست رابطه «واحد بودن» است رابطه وحدت در عین «نشو».

اگر این ایراد که عنصر «زبان شناختی» دارد بر متکلمین وارد باشد به نوعی نیز بر خود صدرا وارد است؛ زیرا او نیز موجود را به دو قسم تقسیم کرد.

اولاً: «موجود» اسم مفعول و مشتق است و مشتق دلالت دارد – شمول دارد – بر دو چیز: مبدأ یعنی «وجود»، ذات یعنی «شخص». موجود یعنی شی یا شخصی که وجود دارد.

حقیقه الوجود حقیقت وجود است، نه شی ء یا شخصی که وجود دارد.

ثانیاً: صدرا فرمود: حقیقه الوجود اصل است و کمال های دیگر فرع آن هستند. چگونه حقیقه الوجود مجهول الکنه است و کمال های دیگر معلوم الکنه هستند؟ بویژه با چشم انداز «وحدت حقیقه الوجود» چگونه یک حقیقه واحده هم مجهول الکنه می شود و هم معلوم الکنه.

اگر بفرماید: کمال های دیگر نیز مجهول الکنه هستند –؟ در این صورت بیش از من به «تعطیل عقل» می رسد؛ زیرا وقتی گفته می شود فلسفه اهل بیت می گوید عقل محدود خودتان را شامل خداوند نکنید، می گویند این تعطیل عقل است اکنون عقل را هم در شناخت کنه خدا و هم در شناخت کنه سایر کمالات به ترمز می کشانند.

با همه این ها من از چیزی که به «کلام اسلامی» موسوم شده (خواه کلام اشاعره، خواه کلام معتزله و خواه آنچه که به نام کلام شیعه و بر اساس منطق و فلسفه ارسطویی بنا شده) دفاع نمی کنم. پیشتر گفتم قرآن و اهل بیت علیهم السلام یک فلسفه جدا از کلام و کلام جدا از فلسفه ندارند و فلسفه شان عین کلام شان است و برای کلام های مذکور همین بس که کلام جدا از فلسفه هستند. کلام هستند نه فلسفه.

مردمی که فلسفه شان را تدوین نکنند و به کلام بسنده کنند به جایی نمی رسند و همین طور است اگر به جای تدوین فلسفه خود از فلسفه دیگر وام بگیرند.

اینک مسأله چهارم کتاب عرشیه:

انّ اوهن الطّرق واضعف الحجج علی التوحید طریقه بعض المتأخرین نسبوها الی ذوق بعض المتألهین (حاشا هم عن ذلک) یبتنی علی کون مفهوم الموجود المشتق امراً شاملاً عامّاً وکون الوجود شخصیاً حقیقیاً مجهول الکنه: سست ترین راه ها و ناتوان ترین برهان ها برای اثبات توحید، راه و برهانی است که برخی از متأخرین آن را برگزیده و به ذوق بعضی از متألهین منسوب کرده اند - حاشا که آنان چنین سخنی گفته باشند - این روش مبتنی است بر این که مفهومِ موجودِ مشتق را امر عام و شامل دانسته اند و وجود را شخصی حقیقی مجهول الکنه نامیده اند.

وقالوا یجوزان یکون الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته هو حقیقه الواجب، ووجود غیره عباره عن انتساب ذلک الغیر الیه فیکون الموجود اعم من تلک الحقیقه ومن غیرها المنتسب الیه: و می گویند: (در پاسخ به اشکال) وجودی که مبدأ اشتقاق موجودات است می تواند امر قائم به ذات باشد و آن حقیقه واجب الوجود است و وجود غیر او عبارت است از انتساب آن غیر به او پس موجود شامل است بر این حقیقه و بر این غیر حقیقه که منتسب به حقیقت است.

ومعناه احد الامرین من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب الیه: و معنای موجود یکی از دو امر است: وجود قائم بذات و آن چیزی که منتسِب به وجود قائم بذات است.

ومعیار ذلک ان یکون مبدأ الآثار: و معیار این تقسیم «مبدأ آثار بودن» است.

ثم بالغوافی امر سهل المؤنّه وهو انّ الوجود لو کان قائماً بذاته لصحّ اطلاق الموجود علیه:

سپس اینان یک مطلب ساده را بیش از حدّ توضیح داده اند - در جواب اشکال: وجود مفهوم ذهنی محض است - و آن این که اگر وجود قائم بذات باشد می توان به آن موجود گفت.

واهملوا ما هو ملاک الامر: و مهمل گذاشته اند ملاک مسأله را.

وهو انّ ذاته تعالی هل هو عین معنی الوجود المطلق الذی یثبت للاشیاء بعض انحائه او افراده ام لا؟ - ؟: و آن ملاک این است: آیا ذات خداوند متعال عین معنای وجود مطلق است که بعضی انحای آن یا بعضی افراد آن بر اشیاء دیگر ثابت می شود یا نه؟ - ؟

توضیح: مطابق این نظریه ذات خدا حقیقه الوجود می شود؛ لیکن سایر اشیاء فاقد حقیقت شده و صرفاً منتسب به او می شوند. امّا در بینش صدرا هم خدا حقیقه الوجود است و هم سایر اشیاء دارای حقیقه الوجود هستند و این حقیقه الوجود یک و واحد

است.

صدرا می گوید: اگر بگویید همان ذات خدا است که انحای آن در سایر اشیاء است پس شما نیز به حقیقه الوجود همه اشیاء اعتراف کرده اید و اگر بگویید: سایر اشیاء تنها و صرفاً منتسب به او هستند در این صورت حقیقه الوجود اشیاء را انکار کرده اید و این سفسطه است.

می گوید: مهمترین نکته ای که باید روشن کنید همین است؛ نه پرداختن به این که وجود محض می تواند در خارج از ذهن موجود باشد یا نه.

علی انّ هذا الباب مسدود علیهم حیث زعم انّه لیس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنی الاّ الامر الانتزاعی المصدری المعدود من المعقولات الذهنیه التی لا یطابقها شی ء:

وانگهی اینان نمی توانند در این نکته مهم بحث کنند چرا که راه این بحث برای شان بسته است چون گمان می کنند وجود مطلق که شامل موجودات است معنایی غیر از امر انتزاعی مصدری ذهنی (که از معقولات ثانویه شمرده می شود) نیست معنای ذهنی ای که مطابق خارجی ندارد.

توضیح: صدرا می گوید کسی که وجود را یک مفهوم صرفاً ذهنی می داند و فقط وقتی می تواند آن را موجود خارجی بداند که قائم بذات باشد. چنین شخصی اساساً اشیاء دیگر را فاقد وجود خارجی می داند؛ زیرا آن اشیاء قائم بذات نیستند پس فاقد حقیقه الوجود هستند.

ولی این فرمایش صدرا مصداق «مصادره بمطلوب» است؛ چرا که طرف مقابل می تواند بگوید: این بسته بودن راه نیست بل ما خودمان این راه را می بندیم و این مبنا و استدلال ما است؛ نه درماندگی ما، ما می گوییم حقیقه الوجود تنها مال آن وجودی است که قائم بذات باشد سایر اشیاء در حقیقت، وجود نیستند بل جلوه ها و مظاهری از آن وجود قائم بذات هستند.

ثم لیت شعری کیف وضع الرجل اللغوی او العرفی لفظاً مشتقاً ولم یفهم بعدُ مفهومَ مبدأ الاشتقاق وکیف یکون المشتق معنی واحداً ومبدأه مردداً بین امرین احد هما تلک الذات المجهوله الکنه و ثانیهما النسبه الیه والنسبه الی المجهول مجهوله ایضاً:

وانگهی ای کاش می دانستم که شخص لغوی یا عرفی چگونه مشتق را وضع کرده بدون این که معنای مبدأ آن را بفهمد؟ چگونه مشتق می تواند معنای واحد داشته باشد در عین حال مردد باشد بین آن ذات مجهول الکنه و این انتساب به آن؟ در حالی که خود انتساب به مجهول (قهراً) مجهول باید باشد.

نقد:

۱ – همین ایرادها به گونه ای به خود صدرا نیز وارد است که در مقدمه این مسأله گفته شد.

۲ – از مشروح بیان صدرا که ترجمه و توضیح داده شد روشن می شود که او در این مسأله (چهارم) در مقام ردّ «وحدت وجود» است و کاری با متکلمین ندارد. او در اسفار و همچنین در سه مسأله پیش (عرشیه) مبانی و نظریه متکلمین را رد کرده است در این جا تنها به ردّ «وحدت»ی که مورد نظر خودش نیست می پردازد و همه اهل وحدت را به «وحدت حقیقه الوجود» دعوت می کند.

آنان که گمان کرده اند صدرا در مقام ردّ نظریه متکلمین است دچار اشتباه شده اند:

الف: به تفاوت «وحدت» مورد نظر صدرا با «وحدت وجود» معروف، توجه نکرده اند و وحدت حقیقه الوجود را با وحدت وجود یکی دانسته اند.

ب: آنان باور نمی کنند یا در ناخودآگاه شان جایی برای این امکان وجود ندارد که صدرا نیز با اهل وحدت درگیر شود.

ج: لحن صـدرا در این مسـأله طوری است که گویـا نظریه آن همه افراد اهـل وحـدت را ردّ نمی کنـد بـل بـا «بعض» و کسـان معـدود درگیر است. او نمی خواهـد بزرگـان اهل وحـدت را مخالف نظریه خودش معرفی کنـد. امّا حقیقه این است او در این عبارت باز رنـدانه برخورد می کند تا به ذهن خواننده القاء کند که اکثریت اهل وحدت همین وحدت حقیقه الوجود او را باور دارند.

د: عبارت صدرا جمله به جمله نشانگر آن است که وی بر «وحدت وجود» ایراد می گیرد.

لفظ «ذوق» و نیز تعبیر صـرفاً «انتساب» بزرگترین دلیل بر این موضوع است؛ زیرا متکلمین کاری با ذوق ندارند و اشیاء دیگر را صرفاً «انتساب» نمی دانند بل به کثرت موجود معتقد هستند.

ه-: هم وحـدتی هـا و هم متکلمین خـدا را قائم بـذات می داننـد؛ لیکن وحـدتی ها اشیاء دیگر را گاهی سایه آن ذات، گاهی جلوه آن و گاهی مظهر آن می دانند؛ نه دارای حقیقه الوجود.

و: صـدرا بر متکلمین یکی دو ایراد نمی گیرد او اسـاس بینش آن ها را رد می کنـد هم مبانی شان و هم سـبک و روش شان و هم استدلال شان را. و فاصله او با متکلمین بیش از آن است که با این یک اشکال به سر آید.

دلیل مهم دیگر بر این موضوع ادامه سخن صدرا است که پس از ردّ وحدت وجود از نو به تشریح وحدت حقیقه الوجود در مقابله با آن می پردازد:

بل الحقّ انّ هذا المفهوم العام الذی هو مبدأ الاشتقاق، الموجود المطلق، عنوان لامر محقق فی الاشیاء متعدد بحسب تعددها: بل حق این است که این مفهوم عام که مبدأ اشتقاق و موجود مطلق است عنوانی است بر امری که در اشیاء (خارجی) محقق است و متعدد است به حسب تعدد آن اشیاء.

توضیح: صدرا اهل شوخی و مسامحه نیست او وحدتی را باور دارد که مصداق «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است.حقیقه الوجود بحسب تعدد اشیاء متعدد است؛ لیکن در عین حال یک و واحد است این کجا و وحدت وجود به معنای نفی حقیقت وجود از اشیاء کجا؟ – ؟

مقول بالتشکیک علیها بالاشدّیه والاقدمیه ومقابلیهما: آن «مبدأ موجود مطلق» مقول به تشکیک است و با اشدیت و اقدمیت و مقابل این دو (غیر اشدیت و غیر اقدمیت) صدق می کند.

تذکر: در مبحث «تشکیک» بیان گردید که تشکیک تنها در عالم ذهن قابل تصور است و تشکیک در خارج از ذهن ما بازاء ندارد. درست مانند تفکیک وجود و ماهیت.

واکمل الوجودات (نسخه بدل: الموجودات) واشدّها هو الوجود الحق الذی هو محض حقیقه الوجود ولاـ یشوبه شی ء غیر الوجود: و اکمل موجودات (در این سلسله تشکیک) و اشدشان وجود خداوند است که آن «محض حقیقه الوجود» است و آمیزه ای ندارد.

توضیح: یعنی همه موجودات اعم از خدا و سایر اشیاء دارای حقیقه الوجود هستند و تنها فرق این است که خداوند محض حقیقه الوجود است. پس آن همه اهل وحدت که وجود و حقیقه الوجود را در انحصار خدا می دانند و سایر اشیاء را ظلّ یا جلوه و مظهر می دانند در اشتباهند گرچه از بزرگان اهل وحدت باشند حتّی محی الدین عربی و ملای رومی.

وهو اظهر الوجودات واوضحها بحسب نفسه: خداوند اظهر وجودات و اوضح آنهاست اگر بحسب نفسش لحاظ شود.

توضیح:

۱ – چه چیز واضح تر از محض حقیقه الوجود؟!

۲ – همه ارسطوئیان از آن جمله صدرا و وارثش حاجی سبزواری وجود را مجهول الکنه می دانند؛ امّا منظور صدرا مقایسه وجود با وجود است می گوید: درست است وجود مجهول الکنه است؛ امّا در میان وجودها وجود خدا معلوم ترین آنهاست.

لکن لفرط ظهوره وقهره واستیلائه علی المدارک والاذهان صار محتجباً عن العقول والابصار: لیکن به دلیل فرط ظهورش وسلطه و استیلایش بر درک ها و ذهن ها محتجب گشته است از عقول و دیده ها.

شگفتا اگر خداوند از عقل ها محتجب است و دست عقل به ذات او نمی رسد چگونه دریافتید که او محض حقیقه الوجود است -!؟! و حقیقه الوجودش در عین مفهوم ذهنی بودن در خارج نیز موجود است؟!؟ و ده ها پرسش دیگر که اگر صدرا به این گفته خود عمل می کرد هرگز از فلسفه اهل بیت علیهم السلام به دور نمی افتاد.

باصطلاح کجای ذات خدا باقی مانده که دست عقل صدرا به آن نرسیده است؟

مگر وی می خواسته واجب الوجود را مانند زردآلو در بشقاب نیز بگذارد که تعقلش این مساعدت را نکرده است!؟!

اصول منطق و اصول فلسفه اهل بیت (علیهم السلام)

اصول

در مقدمه این دفتر آوردم که پژوهش گری گرامی تنظیم و ترتیب و پی نویس ها - و در مواردی اصلاح - این تقریرات را به عهده گرفته و انجام داده است. حضرت ایشان لطف دیگری فرموده و آن تعداد از اصول فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام را که در جای جای این دفتر در مقابل اصول فلسفه ارسطویی اسلامی شده، آمده است با همان عبارت متن استخراج کرده و در بیست و هشت ردیف، تنظیم کرده است.

فکر می کنم بیست و هشت اصل، برای معرفی یک فلسفه، چیز کمی نباشد به ویژه اگر آنچه در کتاب «جامعه شناسی شناخت» در مورد بینش اهل بیت علیهم السلام در مسأله «عین و ذهن» آورده ام و برخی از اصولی که در کتاب «تبیین جهان و انسان» آمده و در این دفتر ذکر نشده اند، به این بیست و هشت اصل افزوده شوند، می توان ادعّا کرد که (غیر از اصول مربوط به جبر و اختیار و جبرهای اجتماعی که در مقدمه توضیح دادم) مبانی این فلسفه کاملاً معرفی شده است.

اصول مذکور عبارتند از:

۱ - اصالت ذهن یا اصالت عین؟ - ؟.

در این مبحث، مکتب اهل بیت علیهم السلام نه به اصالت ذهن قائل است و نه به اصالت عین «بل امرٌ بین الامرین». یعنی یک تعاطی و داد و ستد و دیالکتیک میان ذهن و عین برقرار است و پدیده های اجتماعی محصول این تعاطی دو جانبه هستند و در نتیجه پدیده های اجتماعی (در اصل و بنیه شان) پدیده های مصنوعی نیستند بل طبیعی هستند.

۲ - تطابق عین و ذهن:

مکتب اهل بیت علیهم السلام نه به پیروی مطلق عین از ذهن عقیده دارد نه به پیروی مطلق ذهن از عین در نتیجه نه اصاله العینی است نه اصاله الذهنی بل آن چه صحیح است «امر بین الامرین» است این مسأله در کتاب «جامعه شناسی شناخت» که موضوعش همین مسأله است توضیح داده شده است.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام عین را از ذهن جدا و جراحی نمی کند بنابراین منطقش منطق ارسطویی نیست]و منطق ارسطوئی بعنوان عنصری - البتّه عنصری مهم - در آن اخذ شده است[.

۳ - تعریف انسان از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام:

مطابق تبیین اهل بیت علیهم السلام درست است که انسان از نظر جسمی دارای همان اندام ها و جهازهایی است که حیوان دارد؛ لیکن انسان حیوان نیست. گیاه دارای یک روح است، حیوان دارای دو روح و انسان دارای سه روح و پیدایش انسان نه بر اساس فیکسیسم است و نه بر اساس ترانسفورمیسم مطلق، بل گونه ای سوم است که با دو باور فوق تفاوت های اساسی

دارد.

رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی.

۴ – صفات خداوند:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام عقیده دارد که صفات خداوند عین ذات خداوند است بنابراین عقل نمی تواند و نباید در صفات خدا نیز به داوری]تحلیل[بنشیند یا حکم و قضیه صادر کند.

از دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام خداوند عاقل نیست بل خالق عقل است و در قرآن و لسان اهل بیت هرگز به خداوند عاقل گفته نشده و در نتیجه ذات خداوند «معقول» هم نیست.

همین طور هم خداوند «علت» نیست، «علّة العلل» هم نیست بل موجد و خالق قانون «علت و معلول» است که در عینیت کائنات در جریان است.

۵ – خداوند آن موجود اولیه را از چه چیز خلق کرد؟

اهـل بیت علیهم السـلام در پاسـخ سـوال بزرگ «خداونـد آن موجود اولیه را از چه چیز خلق کرد؟» اعلام می دارد که اسـاس سوال غلط و سالبه به انتفای موضوع است. اساساً خداونـد آن موجود اولیه را خلق نکرده است بل «ایجاد» کرده است. خـداوند وجودی است که وجودهای دیگر را ایجاد کرده است او موجودی است که موجودهای دیگر را ایجاد کرده است.

۶ – مجرادت قدیم و موجَب بودن خدا:

۱ – کان اللّه ولم یک معه شی ء.

این حـدیث بـا عبارت «نکره در سـیاق نفی» می گویـد: خـدا بود ولی هیـچ چیزی، بلی هیـچ چیزی همراه او وجود نـداشت. نه مجردی نه غیر مجردی.

۲ – خداوند «مرید»، «مختار»، «فعال مایشاء» و... است نه «فعل محض»، نه تماشاگر محض.

۳ – خداوند «مصدر» نیست «موجِد» است.

۴ – اول ایجاد کرده سپس در بستر عله و معلول، جریان «خلق» را به راه انداخته است.

۵ – همیشه در مقام اختیار، اراده، گزینش، ایجاد و خلق کردن است.

۶ – حتی قـانون عله و معلول را که به راه انـداخته به سـر خود رهـا نکرده در آن نیز دخـل و تصـرف می کنـد «کل یوم هو فی شأن» و «القدریه مجوس امتی».

۷ – در پاسخ به سوال «خداوند قبل از آفرینش کائنات به چه کاری می پرداخت» می گوید سوالت غلط است به لفظ «قبل» که در این پرسـش به کاربردی توجه کن «قبل» از مقوله های زمان است خود زمان پدیـده است مخلوق خـدا است قبل و مفهوم و مصـداقی که این لفظ دارد، پدیده اند و مخلوق خدا هسـتند در حقیقت تو می گویی «خداوند قبل از قبل به چه کاری مشـغول بود» یا «خداونـد زمانی که زمان نبود به چه کاری می پرداخت» اساس سوال مصـداق تناقض است و تناقض جوابی ندارد؛ زیرا غلط و صرفاً «فرض محال» است.

بایـد اذعـان کرد در این جـا چیزی در ذهن انسان هست که آن را با هر تعبیری بیان کنـد غلط و مصـداق تناقض خواهـد بود و هرگز نخواهد توانست این نکته ذهنی را در قالب الفاظ درآورد بنابراین هرگز پاسخ آن را نیز نخواهد شنید.

۷ – تعقل ذات خداوند:

از دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام عقل مخلوق خدا و محدود است و توان درک خالق و نامحدود را ندارد.

قال الحسین علیه السلام: احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار.

۸ – مسأله روح:

در مکتب اهل بیت علیهم السلام روح «جسم لطیف» – مشمول زمان و مکان – است، روح جسم لطیف است که بقایش نیز همواره در سیر مدارج کمال در بساطت و لطافت است. در بینش اهل بیت علیهم السلام هیچ چیزی غیر از خداوند فارغ از زمان و مکان نیست.

۹ – جامعه و فرد:

مکتب اهل بیت علیهم السلام هم به شخصیت فرد ارج می نهد و هم به شخصیت جامعه قائل است و می گوید: نه اصاله الفرد و نه اصاله الجامعه بل امر بین الامرین.

۱۰ – اراده خدا و انسان:

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام اعلام می دارد که «اراده خدا عین فعل اوست»؛ اراده و اختیار انسان نیز مخلوق اراده خداوند است. خداوند اراده کرده است که انسان در افعالش دارای اراده باشد و وقتی که یک فرد با اراده ای که خداوند به او داده یک عمل را انتخاب می کند با «تفویض» و اراده محض و تام خود انجام نمی دهد.

پس اولاً انسان اراده و توان و انتخابش را از خداوند گرفته است.

ثانیاً وقتی که اراده و انتخاب می کند باز هم به طور مطلق و کاملاً سرخود و بالاستقلال (استقلال فلسفی) نیست تا مصداق تفویض شود بل امر بین الامرین.

افراد اعمال خودشان را بر اساس امر بین الامرین انجام می دهند و بر اساس امر بین الامرین نیز مجازات می شوند.

اصل «لا جبر ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین» علاوه بر این که نـدای پرآوازه شیعه است یک ویژگی مشخص اندیشه شیعی و یکی از پایه های مهم منطق و فلسفه اهل بیت علیهم السلام است.

۱۱ – کلام و فلسفه اهل بیت:

اهل بیت یک کلام و یک فلسفه جدای از هم ندارند بل فلسفه و کلام آنان یکی است مگر می شود قرآن بدون تعهد به قرآن سخن بگوید مگر ممکن است اهل بیت علیهم السلام بدون تعهد به خودش حرف بزنند. کلام اهل بیت همان فلسفه اهل بیت و فلسفه اهل بیت علیهم السلام همان کلام اهل بیت علیهم السلام است فلسفه اسلامی با کلام اسلامی فرقی ندارد. عین کلامش در بطن فلسفه اش هست.

۱۲ – توحید و فلسفه اهل بیت علیهم السلام

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: خدا هیچ آمیزه ای ندارد در عین حال صرف الوجود و مفهوم ذهنی هم نیست. می پرسی چگونه هم آمیزه ندارد و هم صرف الوجود نیست بل موجود است -؟ می گوید: این حقیقت و واقعیت را هرگز درک نخواهی کرد عقل از این درک عاجز است؛ زیرا عقل مخلوق است و بنا است که در عالم مخلوقات به تحلیل بپردازد و نباید از قلمرو خود خارج شود.

خداوند موجود است و در عین حال مشوب هم نیست.

سوال: چگونه ممکن است هم موجود باشد و هم غیر مشوب؟

جواب: این که هر چیزی یا مشوب است و یا صرفاً و تنها وجود ذهنی می شود، یک قانون از قوانین طبیعت است، ناموسی از نوامیس کائنات است این قانون و این ناموس شامل خدای کائنات نمی شود. کیف یجری علیه ما هو اجراه؟.

ذات خداوند قابل تصور نیست هر چه درباره خدا تصور کنی، هر تصوری که از خداوند داشته باشی آن خدا نیست بل مخلوق ذهن جناب عالی است.

۱۳ – هویت خداوند:

حقیقت این است که ماهیت به هر معنی و مفهوم از خداوند سلب و نفی می شود و همین طور هویت؛ لیکن به هر معنی و به هر مفهوم که ما انسان ها تصور کنیم، وگرنه خداوند هویت دارد هویتی که نه به تصور ما می آید و نه در ذهن ما مفهوم می شود.

قل هو اللّه احد وصدها «هو» که در قرآن و حدیث آمده است.

امّا انسان های عاقل هرگز این هویت را درک نخواهند کرد؛ زیرا این هویت غیر از هویت هایی است که قابل تصور ذهن و قابل فهم ذهن انسان ها باشد.

خدا هویت دارد اما محدود نیست و حقیقت این هویت چیست؟ نمی دانم این قدر می دانم که هویتی است غیر از هویت ها «شی ء لا کالاشیاء» و «له هویه لا کالهویات».

۱۴ – عشق و خدا شناسی:

مطابق مکتب و فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام عشق نیز مخلوق خداست و ناتوان تر از عقل و محدودتر از آن است و چون چهار چوب معینی ندارد حد و مرز حقایق و موهومات را هرگز نمی تواند بشناسد.

۱۵ – علم خداوند:

قرآن و اهل بیت علیهم السلام می فرمایند: عقل مخلوق خداست و خداوند نه عقل است و نه عاقل و نه ذاتش قابل تعقل، او خالق عقل، خالق عقل ها و خالق تعقل است در هیچ جایی از قرآن و حدیث خداوند «عاقل» خوانده نشده است.

خداوند عالم است نه بوسیله عقل، عالم است نه به وسیله تعقل. عالمی که عقل و عاقل و تعقل را آفریده است.

۱۶ – شیوه بحث از واقعیات:

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام هنگام بحث از واقعیات نه کاری با وجود فارغ از ماهیت و هویت دارد – زیرا چنین وجودی را تنها مفهوم ذهنی و مخلوق ذهن می داند – و نه کاری با ماهیت و هویت فارغ از وجود، دارد؛ زیرا ماهیت فارغ از وجود نیز غیر از یک انتزاع ذهنی، نمی باشند.

۱۷ – اطلاق شی بر خداوند:

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: خدا شی است (نه حقیقه الوجود محضاً) لیکن مشمول قوانین اشیاء نمی شود. شی ءٌ لا کالاشیاء.

۱۸ – تشخص خداوند:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: له تشخص لا کالتشخصات.

۱۹ – خداوند و صفت کمال:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: خداوند کمال کل شی نیست بل کمال دهنده به کل شی است خودش کامل و ایجاد کننده کمال و خالق کمال برای مخلوقات است.

خداوند نه قوه است و نه فعل بل خالق قوه و فعل است.

۲۰ – شناخت و اثبات ذات خدا:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: وجود مخلوقات برای اثبات وجود خدا برهان است؛ امّا برای عرفان ذات خدا و تحلیل ذات خدا هیچ برهانی وجود ندارد نه از مخلوقات و نه از ذات خداوند.

۲۱ – حقیقه الوجود:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: خداوند حقیقه الوجود اشیاء نیست بل موجد و خالق حقیقه الوجود اشیاء است.

۲۲- اتحاد عاقل و معقول:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام اتحاد عاقل و معقول را اولا در قالبی که ارسطوئیان ارایه می دهند و لازمه آن تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است، نمی پذیرد.

ثانیاً: این اتحاد - یا نقطه تماس عین و ذهن - را یکی از قوانین خلقت می داند و این قانون را بر خداوند شمول نمی دهد - کیف یجری علیه ما هو اجراه.

۲۳- خداوند و صفت تامّ بودن:

در بینش اهل بیت علیهم السلام - اولاً خداوند تام الحقیقه نیست بل «تام الحقیقه و الواقعیه» است.

ثانیاً: خداوند از جهتی و با معنایی «تام» نیست بل «موجد و خالق هر تمام و تمامیت» است.

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام تضایف و حتی کمال و تمامیت به معنی تضایفی را مخلوق خداوند می داند نه صفتی از صفات خداوند. خداوند مفهوماً و واقعاً تام و کامل است؛ لیکن نه به معنی ای که در حکمت متعالیه یا فلسفه ارسطویی ذکر می شود.

۲۴- قوه و فعلیت:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام خدا را موجِد و خالق قوه و فعلیت می داند.

و می گوید: خداوند قوی است بر ایجاد موجودات و خلق کائنات و آفرینش هر شی.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام خدا را بدین گونه قوی نمی داند که مانند چراغ قوه ای که هرگز قوه اش تمام نمی شود دایماً از وجودش مخلوقات به فعلیت برسند. خداوند چیزی از وجود خودش خرج نمی کند. این قوت نیست این ضعف است که از وجودش خرج کند.

و نیز در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست و این جریان خود مخلوق خداوند است.

۲۵- خداوند و کمالات مخلوقات:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام همان طور که همه ویژگی های مخلوق را از خدا سلب می کند کمالات و خیرات مخلوقات را نیز از او سلب می کند و چنین می شود «له کمال لا کالکمالات، هو خیرٌ لا کالخیرات» و این است توحید.

۲۶- رابطه خلق و خالق:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: رابطه خدا با خلقش رابطه «منشأ و ناشی» نیست بل رابطه «موجِد و موجَد» و مُنشیء و مُنشأ» است خداوند مخلوق را «انشاء» و «ایجاد» کرده است.

همچنین رابطه خدا با موجودات کائنات رابطه «مَرْشح و راشح» نیست رابطه «مَلمع و لامع» نیست بل رابطه «خالق و مخلوق» و «ربّ و مربوب» استع.

۲۷- خداوند فعال است:

از بینش فلسفه اهل بیت علیهم السلام خداوند فعال است. برای هر عاقلی، هر اهل علم و اهل دانشی روشن است که خدای قرآن و اهل بیت علیهم السلام یک خدای فعال، خلاّق، جبّار، قهّار و... است نه تماشاگر محض.

۲۸- جهل ایجادی:

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام از «جهل ایجادی» منزّه است و به همین دلیل امامان علیه السلام به برخی از شاگردان صمیمی شان پرخاش می کردند که طوری عمل نکنند مسیر علمی شان به «ایجاد جهل» بیانجامد.

توضیح:

در ضمن برخی از این اصول اصل های دیگری نیز - همانطور که مشهود است - آمده از قبیل:

۱- خداوند «عله العلل» نیست بل خالق عله و معلول، و خالق این قانون است.

۲- خداوند «مَصدر» نیست و حتی «مُصدر» و صادر کننده ی چیزی از وجود خودش، نیست.

۳- خداوند می تواند و می توانست بدون مخلوق باشد (خدا موجب نیست). کان و لم یکن معه شیء.

۴- حدوث عین حرکت است و حرکت عین زمان است پس هیچ حادثی فارغ از زمان و مکان وجود ندارد عنوان «مجردات» فقط یک توهم است.

۵- قوانین کائنات و مخلوقات، را به خداوند شمول ندهید این قوانین همه مخلوق خدا هستند و شامل خدا نمی شوند، کیف یجری علیه ما هو اجراء؟.

و... چندین اصل و اصول دیگر.

پایان

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹